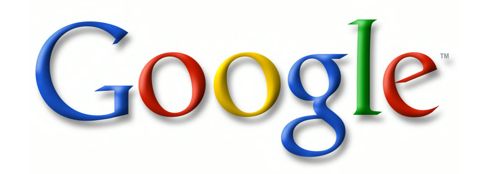
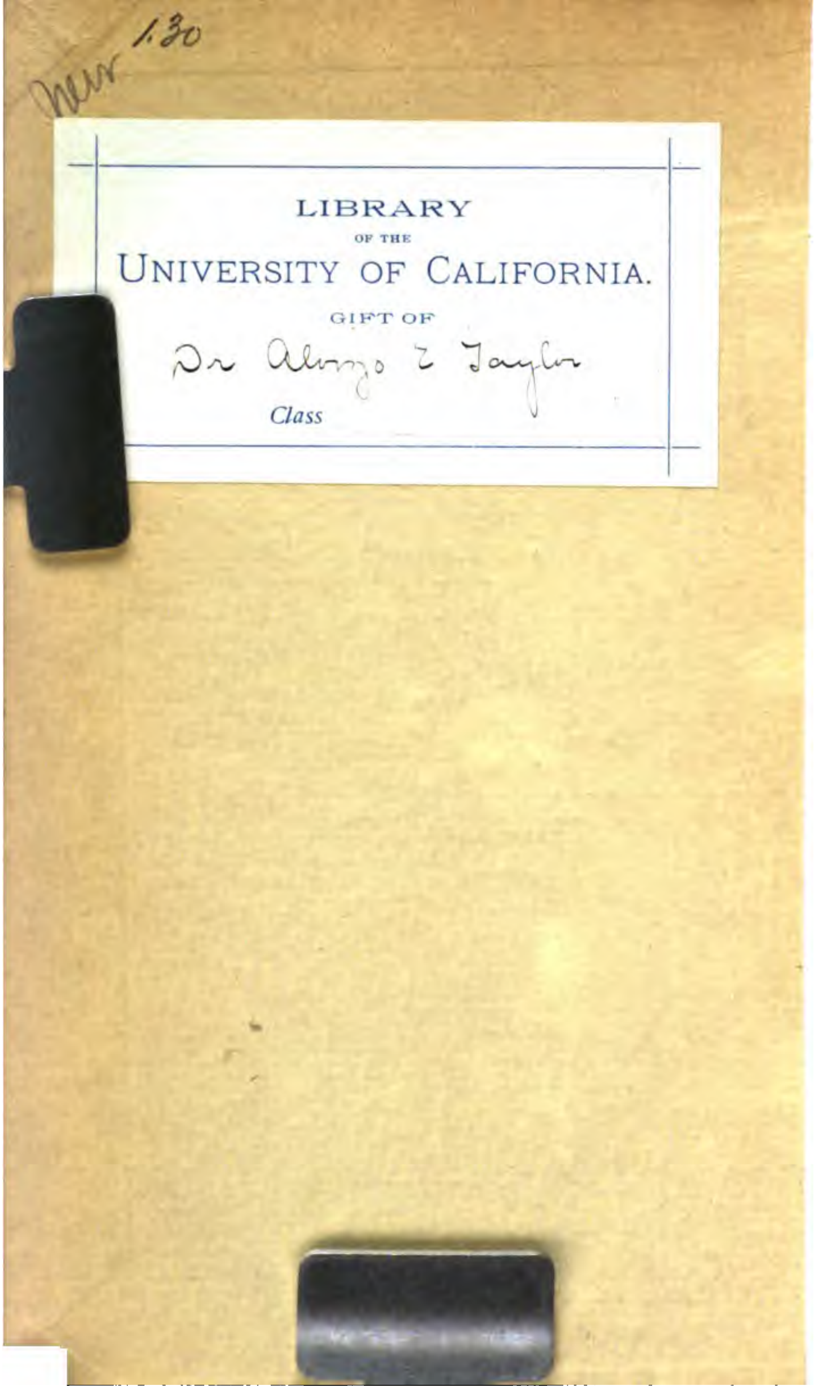
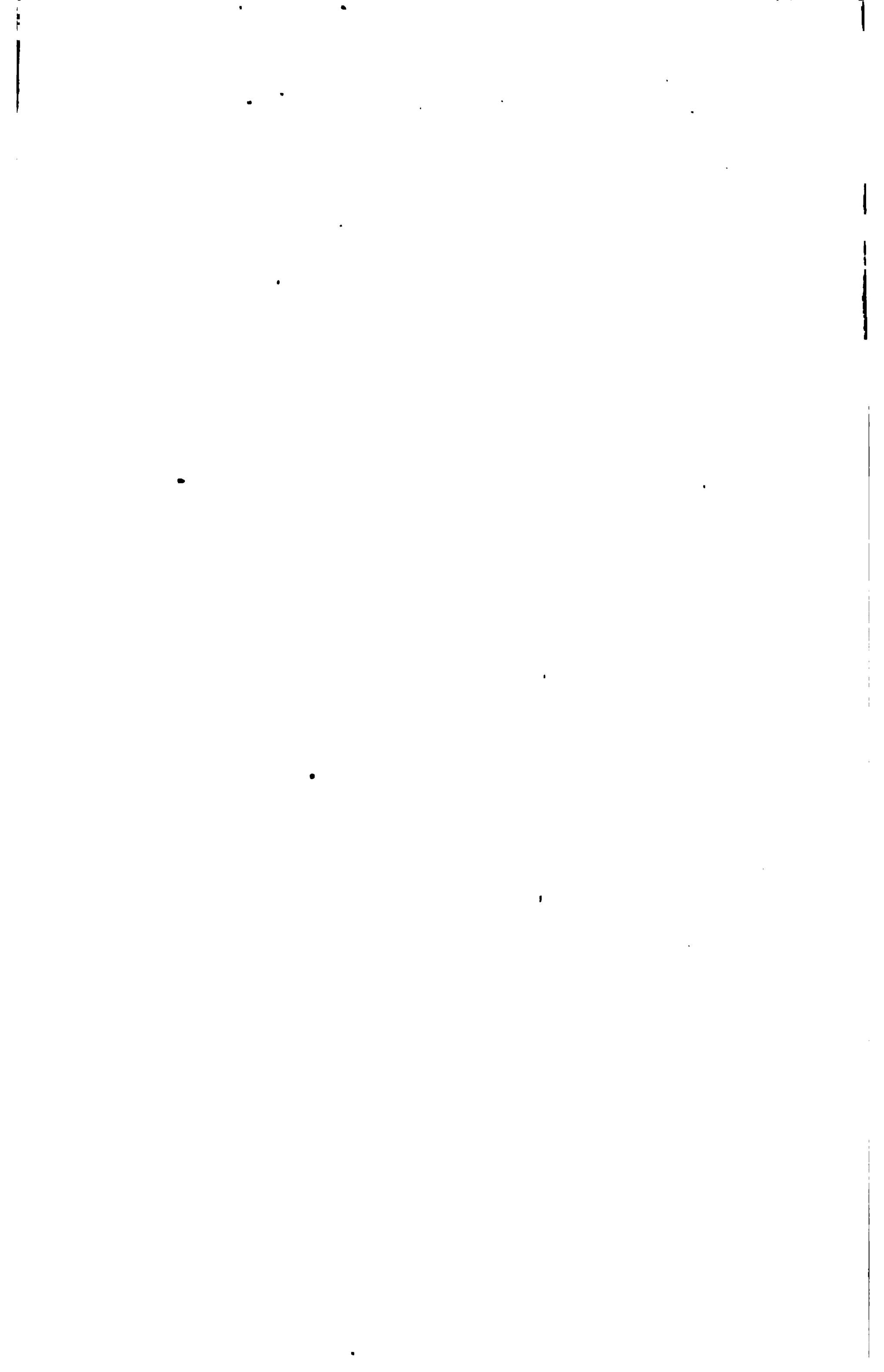








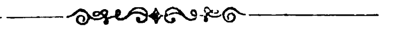
Elemente der Philosophie.

Von

Dr. Georg Hagemann,
Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Dritte Auflage.

I.
Logik und Noëtik.



Freiburg i/Br.
Herder'sche Verlagsbuchhandlung.
1873.

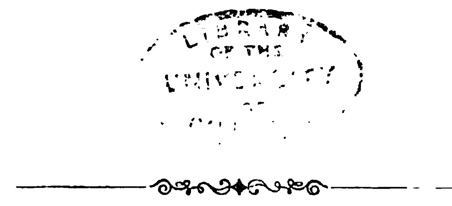
Logik und Noëtik.

Ein Leitfaden
für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte.

Von

Dr. Georg Hagemann,
Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Dritte durchgesehene und vermehrte Auflage.



Freiburg i/Br.
Herder'sche Verlagsbuchhandlung.
1873.

Druck von Hüthel & Legler in Leipzig.

Vorwort zur dritten Auflage.

Das Buch, von welchem hiermit die erste Abtheilung in dritter Auflage erscheint, verfolgt einen doppelten Zweck. Es soll erstens für akademische Vorlesungen ein Grundriß sein, welcher dem Lehrer die Ausführung, dem Zuhörer die Einprägung erleichtert; zweitens soll es für das Selbststudium als Leitfaden dienen, welcher alles Nothwendige bietet. Für jenen Zweck durfte es nicht zu weit ausgeführt, für diesen nicht zu eng eingeschränkt sein. Veranlaßt wurde die Bearbeitung desselben durch die Wahrnehmung, daß die vorhandenen Grundrisse der gesammten Philosophie, soweit sie den christgläubigen Standpunkt vertreten, jenem Doppelzwecke nicht vollkommen genügen. Entweder fehlt es ihnen an der scharfen Abgrenzung der einzelnen philosophischen Disciplinen und der entsprechenden Sonderung des vielfach verschlungenen Stoffes; oder es gebricht an der methodischen Behandlung, sowie an der klaren und bestimmten Fassung; oder es mangelt an einer gebührenden Würdigung und Benutzung der neuern, in ihren unabweislichen Resultaten für mehr als einen Zweig unserer Wissenschaft ganz unschätzbaren Forschung; oder endlich es werden einleitende und begleitende Verweise auf die einschlägige Literatur vermißt, welche über das Ganze weiter aufklären, über Einzelnes genauer orientiren können.

Die überaus freundliche Aufnahme, welche mein Buch von Seiten der Fachgenossen, der kritischen Zeitschriften und der Freunde einer wahrhaft christlichen Philosophie gefunden, hat mich in der Hoffnung bestärkt,

daß ich die an meinen so dankbar als fleißig benutzten Vorgängern erkannten Fehler nur in geringerem Maße selbst begangen und keine nutzlose Arbeit unternommen habe. Noch bevor ich das ganze Werk abschließen konnte, mußte ich die zuerst ausgegebenen Theile zum wiederholten Male für den Neudruck vorbereiten.

Bei der vorliegenden dritten Auflage des ersten Theiles habe ich mich bemühet, theils durch Aenderungen im sprachlichen Ausdruck, theils durch passende Zusätze die Darstellung noch klarer und verständlicher zu gestalten.

Münster, im October 1873.

G. H.

Inhalt der ersten Abtheilung.

Seite

Allgemeine Einleitung in die Philosophie.

Logik oder Denklehre.

Einleitung.

I. Theil.

Die Lehre von den Denkgesetzen.

II. Theil.

Die Lehre von den elementaren Denkformen.

I. Der Begriff.

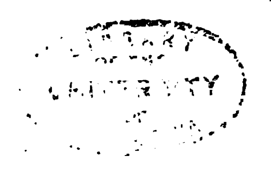
Seite

II. Theil.

Gewißheit und Zweifel.

III. Theil.

Grenzen der Erkenntniß.



Allgemeine Einleitung in die Philosophie.

---

§. 1. Vorbemerkungen.

1. Die Einleitung in eine Wissenschaft hat mit allem dem bekannt zu machen, was zum Aufbau der bezüglichen Wissenschaft schlechterdings nothwendig ist und daher innerhalb derselben nicht erörtert werden kann. Sie hat demnach zu bestimmen: a) den Begriff und die Aufgabe, b) die Methode, c) die Eintheilung.

2. Zur Bestimmung des Begriffes einer Wissenschaft genügt es nicht, daß derselbe als ein in sich klarer und abgegrenzter dargestellt werde, sondern es ist auch nachzuweisen, daß derselbe mit Rücksicht auf die Aufgabe des menschlichen Erkennens im Allgemeinen als eine besondere Aufgabe sich herausstelle. Ebenso ist in Bezug auf die Methode zu zeigen, daß die gewählte Methode nicht bloß der innern Eigenthümlichkeit der Aufgabe entspreche, sondern auch diejenige Sicherheit gewähre, welche innerhalb jenes Wissenskreises, worin sich die betreffende Wissenschaft bewegt, überhaupt erreichbar ist. Zur Rechtfertigung der gewählten Methode kann man passend eine kritische Geschichte der betreffenden Wissenschaft beifügen. Die Eintheilung endlich ergibt sich aus dem Begriffe und der Methode von selbst. Sie ist die Auseinandersetzung des durch den Begriff abgegrenzten Wissenschaftsgebietes in einer durch die Methode bedingten systematischen Ordnung.

§. 2. Begriff und Aufgabe.

1. Der Wortbedeutung gemäß ist Philosophie Liebe zur Weisheit, d. h. lauteres Streben nach derselben. Die Weisheit schließt in sich ein theoretisches Moment, Erkenntniß der Wahrheit, und ein praktisches, das jener Erkenntniß entsprechende Handeln. Da die Wissenschaft als solche theoretischer Natur ist, so kommt hier nur das erstere Moment in Betracht. Die Philosophie ist also lauteres Streben nach Erkenntniß der Wahrheit. Nun aber findet ein Streben nicht statt nach dem, was

man schon besitzt, noch auch nach dem, was unerreichbar ist. Somit kann die Philosophie nur einem solchen Wesen eignen, welches einerseits nicht im vollen Besitze der Wahrheit ist, andererseits aber die Fähigkeit besitzt, durch redliches Streben die Wahrheit irgendwie erreichen zu können.

2. Ist nun die Philosophie Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, so fragt es sich, was unter Wahrheit zu verstehen sei. Wahr ist Alles, was ist und vom Denkgeiste so erkannt wird, wie es ist. Alles Seiende also, alles Erkennbare kann das Streben nach Wahrheit irgendwie befriedigen und ist somit Gegenstand der Philosophie. Hiernach wäre die Philosophie die einzige alles Erkennbare umfassende Wissenschaft. Und in der That definirten die Alten sie als die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge.

3. Seitdem aber die Weisheit persönlich sich geoffenbaret und der Menschheit Wahrheiten mitgetheilt hat, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen, wird zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten unterschieden, d. h. zwischen solchen, welche durch die bloße Kraft der menschlichen Vernunft erfaßt und begriffen, und solchen, welche nur durch die göttliche Offenbarung erkannt und geglaubt werden können. Da letztere Gegenstand der Theologie sind, so verbleiben der Philosophie alle diejenigen Wahrheiten, welche durch das natürliche Licht der Vernunft eingesehen werden können. Diesen Umfang hatte die Philosophie in der christlichen Zeit bis zum Auslaufe des Mittelalters und wurde deshalb als „Weltweisheit“ gegenüber der „Gottesgelahrtheit“ bezeichnet.

4. Seit dem Beginn der neuern Zeit haben die einzelnen Zweige des natürlichen Wissensgebietes — Naturkunde, Geschichte, Sprachwissenschaft, Rechtswissenschaft, Mathematik — allmählich eine solche Ausbildung erlangt, daß sie als besondere Wissenschaften aufzutreten beanspruchen. In Bezug auf die Stellung der Philosophie zu diesen Wissenschaften stehen sich zwei Ansichten gegenüber.

a) Hegel und seine Schule proklamiren die Philosophie auch jetzt noch mit den Alten als die alleinige, absolute Wissenschaft, die alles Erkennbare umfasse, als „die Wissenschaft der Vernunft, sofern sie ihrer selbst als alles Seins bewußt wird.“ Diese „absolute“ Philosophie stützt sich auf die unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung, daß alle Wissenschaft von Einem Principe ausgehen und Einer Methode folgen müsse; sie identificirt das endliche mit dem unendlichen Denken und zeigt sich in ihrer ganzen Nichtigkeit, sobald sie die einzelnen Erfahrungswissenschaften von ihrem absoluten Standpunkte aus zu construiren unternimmt.

b) Die entgegengesetzte Ansicht sogenannter exacter Forscher geht dahin, daß die Philosophie ihren Anspruch, als Wissenschaft zu gelten,

verloren habe, weil die übrigen Wissenschaften kein Wissensgebiet mehr übrig lassen. Diese Ansicht bedarf, da es sich um Sein oder Nichtsein der Philosophie handelt, einer näheren Würdigung.

5. Im natürlichen Wissensgebiete begegnen uns zunächst die mannigfaltigen Erscheinungen und Thatsachen des fortwährend sich verändernden Natur- und Menschenlebens. Die Erforschung derselben ist Aufgabe der Erfahrungswissenschaften, welche sich in Naturkunde und Geschichte (im engeren Sinne) nebst Sprach- und Rechtswissenschaft theilen, je nachdem sie die Erscheinungen des Naturlebens oder die Thatsachen des in der Gesellschaft sich bethätigenden vernünftigen Menschenlebens zum Gegenstande haben. — Von den Erfahrungswissenschaften ist die Mathematik insofern verschieden und steht ihnen als Vernunftwissenschaft gegenüber, als ihr Object, die meßbaren Größen als solche, nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben, sondern durch Abstraction gewonnen ist.

6. Die genannten Wissenschaften bewegen sich zwar innerhalb ihrer Grenzen mit völliger Selbstständigkeit; sehen wir aber auf diese Grenzen selbst, so finden wir sie an bestimmte Voraussetzungen gebunden, welche sie schlechthin annehmen müssen, um als Wissenschaften auftreten zu können. So setzen sämmtliche Naturwissenschaften, von der Naturbeschreibung an bis zur Astronomie hinauf, die Gewißheit der Außenwelt, den nothwendigen Causalnexus der Naturerscheinungen voraus und sind ohne diese Voraussetzung nicht möglich. Und die Geschichte ist erst dann eine Wissenschaft zu nennen, wenn sie sich nicht mit der chronologischen Aufzählung der Thatsachen begnügt, sondern den inneren Zusammenhang derselben zu ermitteln sucht und, um dieses zu können, die Voraussetzung macht, daß die Menschheit im großen Ganzen von einer Idee getragen wird und einen Weltplan zu verwirklichen hat. Die Sprachwissenschaft beschäftigt sich mit Einzelsprachen, Sprachsippen und Sprachstämmen nach Bau, Bildung, Umgestaltung und Verwandtschaft; um aber über das Wesen der Sprache und ihre Entstehung im Allgemeinen Aufklärung zu erhalten, müssen wir auf das Wesen und den Proceß des Denkens eingehen. Die Rechtswissenschaft entwickelt das bestehende Recht, wie es sich geschichtlich ausgebildet hat; den Begriff des Rechtes und die Möglichkeit eines rechtlichen Handelns von Seite des Menschen setzt sie voraus. Die Mathematik endlich, dem Namen wie der Methode nach die Wissenschaft vorzugsweise, setzt die Begriffe von Größe, Raum, Zahl und Maß voraus, ohne uns über das Wesen derselben nähere Aufklärung zu geben.

7. Das natürliche menschliche Erkennen ist somit innerhalb des Kreises der Erfahrungswissenschaften, mit Einschluß der Mathematik, nicht erschöpft; vielmehr treiben letztere über sich selbst hinaus zu einer höheren,

für sie grundlegenden Wissenschaft. Wir nennen sie Philosophie, d. h. die Wissenschaft von demjenigen, was hinter den Erscheinungen und Thatsachen liegt. Die Erscheinungen und Thatsachen, sie mögen das Innenleben oder die Außenwelt betreffen, sind uns im Bewußtsein gegeben. Die Philosophie sucht das ihnen zu Grunde liegende Wesen zu begreifen. Und weil für uns alles erkennbar ist, was in unser Bewußtsein gelangen kann, so befaßt sie sich mit dem Wesen alles Erkennbaren. Das Wesen ist aber nicht vollständig begriffen, wenn nicht auch Grund und Endziel erkannt sind. Somit ist die Philosophie die Wissenschaft von dem Wesen, Grunde und Endziele alles Erkennbaren, sofern dieses der Vernunft aus sich erreichbar ist. Dieser Wissenschaft gebührt mit Recht der Name Philosophie. Denn der Wissensdurst des Menschen ist nicht befriedigt durch die Erkenntniß der äußern Erscheinungen und Thatsachen. Das innerste Wesen der Dinge, den letzten Grund aller Erscheinungen und deren Gesetzmäßigkeit, das Endziel aller Dinge will er erkennen. Durch diese Erkenntniß wird sein Streben nach Wahrheit, so weit es hienieden möglich ist, vollständig befriedigt.

§. 3. Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften.

1. Aus dem Gesagten ergibt sich das Verhältniß der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften, sowohl was den Zusammenhang als was den Unterschied beider betrifft. Sie ist nämlich für alle natürlichen Wissenschaften Fundamentalwissenschaft, indem sie die Voraussetzungen rechtfertigt, welche jene machen müssen, um als Wissenschaften zu Stande zu kommen. Sie unterscheidet sich dadurch von ihnen, daß sie nicht, wie die Erfahrungswissenschaften, Erscheinungen und Thatsachen als solche, noch auch, wie die Mathematik, abstracte Größenformen zum Gegenstande hat, sondern das unter den Erscheinungen verborgene Wesen und über alle Erfahrung hinaus den letzten Grund aller Wirklichkeit zu ergründen sucht, als Logik aber in formaler Beziehung allen übrigen Wissenschaften die Regel für die Begriffsentwicklung, Eintheilung und Beweisführung vorschreibt, in welcher Beziehung selbst die Theologie als Wissenschaft durch sie bedingt ist.

2. Während der Philosophie auf dem natürlichen Wissensgebiete der Vorrang gebührt, nimmt sie zur Theologie eine untergeordnete Stellung ein. Denn die Theologie hat zum Gegenstande geoffenbarte Wahrheiten, die erhabener, weil tiefer und umfassender sind, als die natürlichen Wahrheiten der Philosophie. Die Erkenntnißquelle der Theologie ist die göttliche Offenbarung, während die Philosophie allein aus der menschlichen Vernunft schöpft. Die Gewißheit endlich, welche die Theologie gewährt, ist rücksichtlich der Auctorität die höchste und größte, weil

sie auf der untrüglichen Auctorität Gottes beruht; auf rationellem Gebiete freilich gewährt die Philosophie eine Gewißheit, deren Gegentheil unmöglich ist. Daraus folgt, daß die Philosophie einen niederen Rang einnimmt, als die Theologie; aber es folgt nicht, daß sie der Theologie derartig untergeordnet sei, als ob sie von dieser ihre Principien entlehnen müßte. Die Philosophie ist vielmehr eine durchaus selbstständige Wissenschaft, welche ihr eigenes Object und ihre eigenen Principien hat. Sie hat keinen Satz, keinen Begriff als den ihrigen anzuerkennen, den sie nicht aus ihren Principien denknothwendig entwickeln kann. Dabei besteht für den gläubigen Christen — und für diesen hat ja überhaupt die Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten nur Sinn und Bedeutung — eine Orientirung der Philosophie an den geoffenbarten Wahrheiten der Theologie und insofern durch diese eine Ergänzung des natürlichen Wissens. Denn die doppelte Buchhaltung, welche ein Anderes im Wissen, ein Anderes im Glauben für wahr halten will, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Da also der gläubige Christ jeden Satz, welcher mit geoffenbarten Wahrheiten in Widerspruch steht, als falsch verwerfen muß, so kann er von der Philosophie fordern, daß sie überall da, wo ein solcher Widerspruch stattfindet, sich selbst corrigire und durch einen neuen Denkproceß von ihren Principien aus ein richtiges Resultat zu erzielen suche. In diesem Sinne darf man von einer christlichen Philosophie sprechen als von einer solchen, welche sich mit den christlichen Offenbarungswahrheiten fortwährend in Uebereinstimmung zu erhalten sucht. An sich ist die Philosophie nicht christlich und nicht heidnisch, so wenig als die Mathematik und die übrigen Wissenschaften. Aber sie steht zur Theologie in viel näherer Beziehung als die letztgenannten, weil ihr höchster Gegenstand Gott ist, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, und sie kann für den gläubigen Christen nur so lange Anspruch auf Wahrheit machen, als sie in ihren Resultaten und Consequenzen mit der Theologie übereinstimmt.

3. Diese Unterordnung der Philosophie unter die Theologie thut ihrer Selbstständigkeit keinen Abbruch und ist daher kein eigentliches Dienstverhältniß, obwohl die Philosophie der Theologie durch Feststellung der sogen. praeambula fidei wichtige und nothwendige Dienste leistet. In das Verhältniß einer Magd tritt sie erst dann, wenn sie in das theologische Gebiet hinübergreift und über Glaubenswahrheiten speculirt. In dieser sogen. speculativen Theologie kann die Philosophie keinen anderen Dienst leisten, als daß sie durch Analogien und Congruenzgründe die Glaubensgeheimnisse der menschlichen Fassungskraft näher zu bringen sucht, da ein denknothwendiges Begreifen derselben unserer beschränkten Vernunft unmöglich ist.

Vgl. über das Verhältniß von Theologie und Philosophie: Fr. J. Clemens, de Scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam; Kuhn, Philosophie und Theologie; A. Schmid, Wissenschaft und Auctorität; H. Hagemann, Vernunft und Offenbarung mit Rücksicht auf die neueren kirchlichen Entscheidungen.

§. 4. Methode.

1. Die Methode einer Wissenschaft ist durch die Beantwortung der Doppelfrage gegeben: a) auf welchem Wege das Material der bezüglichen Wissenschaft gewonnen werde (Quellen); b) wie das gewonnene Material zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu verarbeiten sei (Methode im engeren Sinne). — Die Quellen der Philosophie bestehen einzig und allein in der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit und in der Denkkraft, womit wir dieselbe auffassen, begreifen und ergründen können. Die Welt um uns und in uns tritt in einer großen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen vor unser Bewußtsein. Staunen und Verwunderung über auffallende, unverstandene Erscheinungen rufen Zweifel an der Richtigkeit unserer bisherigen Auffassung der Dinge hervor und regen den Wissenstrieb an, dem Wesen und Grunde der Erscheinungen nachzuforschen, die Räthsel des Lebens, wo immer sie auftreten, zu lösen. Wenn nun das Denken im guten Glauben an seine eigene Kraft, ohne Prüfung und Abschätzung derselben, dem Wesen und Grunde der Dinge nachforscht, so nimmt es den Standpunkt des unbefangenen Dogmatismus ein. Dieser wird überwunden durch den fortgesetzten, bis in das eigene Denken hinein getragenen Zweifel. Geht dieser Zweifel so weit, daß er dem Denkgeist die Möglichkeit alles Wissens abspricht, so nennen wir dieses den Standpunkt des Skepticismus, welcher die Unmöglichkeit jeder philosophischen Forschung behaupten muß. Verschieden davon ist der die richtige Mitte zwischen beiden Extremen haltende Kriticismus, welcher eine gesunde kritische Prüfung des Denkens fordert. Mit dieser Prüfung muß in der That die systematisch-philosophische Forschung beginnen. Erst nachdem sie sich genügende Rechenschaft gegeben über die eigene Denkkraft, ihre Leistungsfähigkeit und Tragweite, kann sie dem Wesen und Grunde der Gegenstände nachforschen.

2. Aus dem Gesagten wird nun klar, was von der sogenannten Voraussetzungslosigkeit der Philosophie zu halten sei. Die Philosophie muß voraussetzungslos sein in dem Sinne, daß sie ihre Probleme nicht nach vorgefaßten Meinungen und unbegründeten Behauptungen lösen soll. Dazu dient ihr der Zweifel, aber nicht der radicale, an aller Wahrheit verzweifelnde Zweifel, sondern der sogenannte methodische, prüfende

Zweifel, der keine Behauptung, keinen Satz ohne hinlängliche Begründung zuläßt. Die Philosophie darf aber nicht voraussetzungslos sein in dem Sinne, daß sie im radicalen Zweifel alle Wirklichkeit und Gewißheit aufgibt, um diese dann mit Hegel aus dem „reinen Denken“ wieder zu gewinnen. Als Grundwissenschaft setzt die Philosophie vielmehr das gewöhnliche Bewußtsein mit seinem ganzen Inhalte voraus und sucht dieses in seinem Wesen und Grunde zu begreifen (Vgl. §. 2, 7).

3. Eine untergeordnete Quelle, vielmehr nur ein Hülfsmittel, sind zunächst die Erfahrungswissenschaften, welche Vorarbeiten für die Philosophie liefern, ganz besonders aber die Theologie, welche von einem höheren Standpunkte aus gerade auf die tiefsten Fragen der Philosophie erschöpfende Antwort gibt und somit dem gläubigen Philosophen für die Richtigkeit seiner Resultate den Prüfstein liefert (vgl. §. 3, 2.). Zweifelsohne hat die Philosophie durch den Einfluß des Christenthums eine große Vervollkommnung erfahren, nicht zwar dadurch, daß sie geoffenbarte Wahrheiten zu den ihrigen gemacht hat, sondern dadurch, daß das Christenthum durch Läuterung des Herzens und Willens dem Denkgeiste zur Erforschung der Wahrheit eine größere Befähigung verschafft, ganz besonders aber dadurch, daß es dem christlichen Philosophen das Ziel zeigt, welches er als Philosoph anzustreben hat. Erfinden ist schwerer, als das Gefundene nachweisen. Die Philosophie im Heidenthum hat manche Wahrheiten nicht gefunden, welche die christliche Philosophie für sich beansprucht, weil die letztere dieselben nicht mehr aufzufinden, sondern nur von ihrem Standpunkte aus nachzuweisen hat. Man kann z. B., um mit Kant zu reden, „eben so wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinheit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben; obgleich, da sie einmal sind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch die bloße Vernunft überzeugen kann.“

4. Was dann die Methode im engeren Sinne oder die Art und Weise betrifft, wie das aus den Quellen gewonnene philosophische Material zu verarbeiten ist, so richtet sich diese, wie bei jeder Wissenschaft, nach der zu lösenden Aufgabe Im Allgemeinen kann der Denkgeist in seinen Forschungen nur einen doppelten Weg einschlagen. Er kann erstlich, durch fortschreitende Analyse auf dem Wege der Induction von einzelnen Erscheinungen und Thatsachen zu den ihnen zu Grunde liegenden Wesenheiten und allgemeinen Gesetzen emporsteigen. Umgekehrt kann er durch fortschreitende Synthese auf dem Wege der Deduction von den allgemeinen Principien und Gründen zu den einzelnen Folgerungen und Wirkungen hinabsteigen. Beide Methoden kommen wohl immer in jeder Wis-

senschaft zur Anwendung; „sie machen", sagt Göthe, „wie das Aus- und Einathmen, das Leben der Wissenschaft." Nur nach der vorherschenden Anwendung der einen oder der anderen Methode unterscheidet man analytische und synthetische Wissenschaften. Fragen wir nun, welcher Methode sich vorzüglich die Philosophie bedient, so ergiebt sich bei näherer Betrachtung, daß die Gesammtaufgabe der Philosophie nur durch die Lösung einer Reihe besonderer, enge zusammenhangender Aufgaben ihre Erledigung findet. Diese erfordern zu ihrer Lösung ihre besonderen Methoden, über welche bei den einzelnen Zweigen der Philosophie zu handeln ist.

§. 5. Eintheilung.

1. Die Gesammtaufgabe der Philosophie, Wesen, Grund und Ziel alles Erkennbaren zu erforschen, zerlegt sich in verschiedene Aufgaben, und daraus ergeben sich verschiedene philosophische Disciplinen. Wenn wir nämlich nicht auf dem Standpunkte des unbefangenen Dogmatismus stehen bleiben wollen, müssen wir zuvor das Denksubject, welches jene Aufgabe zu lösen hat, zum Gegenstande der Untersuchung machen, und zwar zunächst die Denkthätigkeit als solche. Diese Thätigkeit ist an bestimmte, unveränderliche Gesetze gebunden, welche das Denksubjekt befolgen muß, um richtig zu denken. Die Wissenschaft, welche sich mit diesen Denkgesetzen befaßt, nennen wir Denklehre oder Logik. Sie ist die Propädeutik für jede Wissenschaft, weil ohne richtiges Denken keine Wissenschaft möglich ist.

2. Die Untersuchung über die Denkthätigkeit in ihrem gesetzlichen Verhalten gibt uns bloß Gewißheit von der Richtigkeit, nicht aber von der Wahrheit unsers Denkens. Denn zur Wahrheit gehört nicht allein Richtigkeit des Denkens, sondern auch Uebereinstimmung desselben mit seinem Gegenstande, durch welche Uebereinstimmung das Denken zum Erkennen wird. Es bedarf daher der weiteren Erforschung, in welchem Verhältnisse unser Denken zur objectiver Wirklichkeit steht, ob und in wie weit wir die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit der objectiven Wirklichkeit des Gedachten, erkennen und dieser Erkenntniß gewiß werden können. Diese Wissenschaft, welche die Erkenntniß der Wahrheit untersucht, heißt Erkenntnißlehre oder Noëtik.

3. Haben Logik und Noëtik dargethan, daß, wie und in wie weit der Denkgeist zur Erkenntniß der Wahrheit, insbesondere der übersinnlichen Wahrheit, gelangen könne, daß somit die eigentliche Aufgabe der Philosophie für ihn nicht zu hoch liege, so ist dieselbe nun sofort in Angriff zu nehmen. Diese Wissenschaft, welche sich mit dem Wesen, dem ursächlichen Zusammenhange und dem Endziel der Dinge, also mit dem, was

hinter dem Sinnlichen verborgen liegt, befaßt, ist die Metaphysik. Da sie die eigentliche Aufgabe der Philosophie überhaupt zu lösen hat, so bildet sie die Philosophie im engeren Sinn, oder die Centralwissenschaft der Philosophie, indem sich alle übrigen philosophischen Disciplinen zu ihr entweder als Vorstufen oder als Folgerungen verhalten.

4. Unter den verschiedenen Problemen der Metaphysik ist eines der wichtigsten die Frage nach dem Wesen des Menschen. Hat die Metaphysik nachgewiesen, daß der Mensch eine Seele hat, ein immaterielles Princip aller (unbewußten und) bewußten Innenzustände, dann bieten diese Stoff zu einer besondern wissenschaftlichen Untersuchung. Es handelt sich darum, die bewußten Innenzustände als Wirkungen des Seelenwesens zu erfassen, ihren Entwicklungsproceß zu verfolgen, ihr gegenseitiges Verhalten nachzuweisen. Die Wissenschaft, welche diese Aufgabe zu lösen hat, wird Seelenlehre oder Psychologie genannt.

5. Hat die Metaphysik gezeigt, daß des Menschen Endziel wie Ursprung Gott ist und daß er in freier Weise eine bestimmte Lebensordnung einhalten muß, um dieses Ziel, sein höchstes Gut, zu erreichen; und hat weiterhin die Psychologie die Beschaffenheit des freien Willens dargelegt, so ergibt sich wieder ein besonderer Wissenszweig, die Untersuchung über den sittlichen Charakter der freien menschlichen Handlungen, d. h. über die Frage, wie das menschliche Handeln gesittet sein muß, um mit dem Willen Gottes übereinzustimmen und seinem Endzweck zu entsprechen. Dies lehrt die philosophische Sittenlehre oder Ethik.

6. Der Mensch kann sein Endziel nicht erreichen, ohne mit anderen Menschen zusammenzuleben. Er ist von Natur ein Gesellschaftswesen; nur als solches kann er leben und seinem Ziele entgegenstreben. Aus diesem Zusammenleben und den verschiedenen Beziehungen desselben ergeben sich für den Einzelmenschen rechtliche Befugnisse. Die Verständigung über diese Rechte, welche dem Einzelnen naturgemäß zukommen, gibt die Rechtsphilosophie oder Juridik.

7. Dem objectiven Verhältniß Gottes zur Welt und insbesondere zum Menschen, wie es die Metaphysik aufweiset, entspricht ein Eingehen des Menschen in jenes objective Verhältniß oder ein subjectives Verhalten desselben zu Gott. Dieses Verhalten heißt Religion und die wissenschaftliche Darstellung desselben nach Ursprung, Wesen und Gestaltung macht die Religionsphilosophie aus. Als rein philosophische Disciplin hat dieselbe nicht eine bestimmte, historisch gegebene Religionsform zum Gegenstande, wohl aber lehrt sie die wahre Religionsform von der falschen unterscheiden.

8. Die Psychologie weiset unter den Innenzuständen eine beson-

dere Classe von Gefühlen auf, welche sich als uneigennütziges Wohlgefallen oder Mißfallen an gewissen wahrgenommenen oder bloß vorgestellten Gegenständen charakterisiren. Der Denkgeist ist hierdurch angeregt, zu erforschen, welche Gegenstände und Eigenschaften diese Gefühle erregen, mit andern Worten: was schön und was häßlich ist. So entsteht die Wissenschaft des Schönen oder die Aesthetik.

Außer diesen, die Gesammtaufgabe der Philosophie zur Lösung bringenden Disciplinen entstehen durch Anwendung der philosophischen Principien und Forschungen auf andere Wissensgebiete mannigfaltige angewandte Zweige der Philosophie. Dahin gehören: die Pädagogik oder die Erziehungslehre, welche, gewissermaßen eine angewandte Psychologie, die Grundsätze der Erziehung des Menschen erörtert; ferner die Philosophie der Geschichte der Sprache u. s. w.

9. Die Geschichte der Philosophie, welche allerdings nicht zum Systeme gehört, bildet den Schluß der philosophischen Disciplinen. Denn erst dann können wir über den Werth oder Unwerth der einzelnen philosophischen Systeme urtheilen, wenn wir uns mit den einzelnen Problemen vertraut gemacht haben.

Die angegebene systematische Folge der einzelnen philosophischen Disciplinen fällt nicht mit der historischen Entwicklung der Philosophie nach ihren einzelnen Zweigen zusammen. Geschichtlich hat sich nicht zuerst die subjective Seite der Philosophie (Logik und Noëtik) und dann die objective Seite (die Metaphysik nebst den von ihr abhängigen Zweigen) entwickelt, sondern überall, im Orient, wie im Occident, begann die philosophische Forschung mit metaphysischen Untersuchungen über Wesen und Grund der Wirklichkeit. Daran schloß sich die ethische Frage nach der Bestimmung des Menschen und dem dieser Bestimmung entsprechenden sittlichen Handeln. Die Vorfragen der Metaphysik, (die logische nach der Richtigkeit, und die noëtische nach der Wahrheit unseres Denkens), wurden viel später aufgeworfen und eingehend behandelt. Ja die erkenntnißtheoretische Seite der Philosophie ist erst in der neueren und neuesten Zeit mit Vorliebe gepflegt und als besondere Disciplin bearbeitet. Man bezeichnet daher die alte und mittlere Philosophie als Realismus, die neuere als Idealismus, weil jene mehr die objective, diese mehr die subjective Seite der Philosophie cultivirte. Diese Bezeichnung ist indeß nur im Allgemeinen richtig. Denn auch in früherer Zeit hat man sich mit logischen und noëtischen Untersuchungen befaßt, und ebenso in neuerer Zeit die objective Seite nicht aus dem Auge verloren. Nur vorherrschend ist die frühere Philosophie realistisch, die neuere idealistisch. Dieser Entwicklungsgang liegt übrigens begründet in der Erkenntnißweise des Menschen, welcher vom Aeußeren zum Inneren, von der Erscheinung zum Wesen fortschreitet, daher zunächst an das Object hingegeben ist und erst allmählich auf das eigene Denken reflectirt. Ein näheres Eingehen auf den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie halten wir deshalb an dieser Stelle für überflüssig, weil wir bei den einzelnen Disciplinen einen historischen Abriß ihrer Entwicklung geben werden.

Logik oder Denklehre.

Einleitung.

§. 1. Begriff und Aufgabe.

1. Das jedem Menschen innewohnende Streben nach Wahrheit setzt die Fähigkeit voraus, die Wahrheit, wenn auch in beschränktem Maße, erreichen zu können. Ohne diese Voraussetzung, daß der Mensch ein wahrheitsfähiges Wesen sei, ist alle und jede Philosophie unmöglich. Die Wahrheit wird aber nur durch gesetzmäßiges Denken gewonnen. Denn die Erfahrung belehrt den Menschen, daß er von seiner Denkthätigkeit, womit er die Wahrheit zu erreichen sucht, nicht selten einen verkehrten Gebrauch macht und deshalb dem Irrthum verfällt. Kommt er zur Einsicht seines Fehlers, so corrigirt er sein Denken. Ist er sich nun bewußt, daß er im Denken keinen Fehler begangen oder den begangenen Fehler verbessert hat, so beansprucht er für sein Denken eine allgemein anzuerkennende Gültigkeit. Hieraus folgt, daß das Denken nicht willkürlich verfahren darf, sondern daß es sich nach bestimmten Gesetzen richten muß, durch deren Befolgung seine Richtigkeit bedingt ist. Diese Erwägung führt uns zu einer besonderen Wissenschaft, die wir Denklehre oder Logik nennen.

2. „Logik" (λογικὴ ἐπιστήμη) kann, etymologisch erklärt, sowohl Sprach- als Denkwissenschaft bedeuten, weil λόγος beides, das äußere Wort wie den inneren Gedanken, bezeichnet. Da aber für Sprachwissenschaft die Bezeichnung „Grammatik" eingeführt ist, so bedeutet „Logik" — Denkwissenschaft. Diese Worterklärung vermittelt jedoch nur einen ungenauen Begriff unserer Wissenschaft. Die Logik befaßt sich nämlich mit dem Denken nicht nach allen seinen Beziehungen, sondern nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte. Das Denken ist zunächst eine Thätigkeit des bewußten Innenlebens, und es kann sich hier um die Frage nach der Entstehung und Entwicklung dieser Thätigkeit aus dem inneren Denkprincipe handeln. Die Logik berücksichtigt aber diese Frage nicht, sondern nimmt das Denken als ein fertiges hin. In diesem lassen sich dann zwei Momente unterscheiden: das was gedacht ist — Materie — und die Art und Weise, wie es gedacht ist, — Form des Denkens. Nur mit letzterer befaßt sich die Logik. Ihr Object ist die Denkthätigkeit als solche, diese mag in einzelnen, oder in zusammenhangenden, zu einem wissenschaftlichen

Ganzen verbundenen Denkacten sich äußern, und ihre Aufgabe besteht darin, nachzuweisen, nach welchen Gesetzen das Denken sich richten muß, um in allen seinen Gedankenformationen in Uebereinstimmung mit diesen Gesetzen zu verfahren, mit andern Worten: um richtig d. h. logisch wahr zu sein. Die Logik ist also die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens und der dadurch bedingten Richtigkeit der Gedankenformen.

3. Die Logik ist nach dem Gesagten eine formale Wissenschaft, weil sie nur die Denkformen, abgesehen vom Denkinhalt, zum Gegenstande hat. Hiergegen wird vielfach eingewendet, daß die Logik in diesem Sinne unhaltbar und unnütz sei. Denn die Form lasse sich von dem Inhalte des Denkens nicht trennen, und Denkformen, die auf jeden beliebigen Inhalt gleich gut angewendet werden könnten, seien werthlos. In den Denkformen müsse man zugleich die objectiven Seinsformen erkennen, erst dann hätten sie Bedeutung für die Erkenntniß. Hegel stellt deshalb statt der veralteten formalen seine speculative Logik auf, eine Wissenschaft von den Denkformen, die zugleich Seinsbestimmungen sein sollen. Weit entfernt, bloß formal zu sein, enthalte die Logik „den Gedanken, sofern er eben so sehr die Sache an sich selbst sei." Hier wird die Logik mit der Metaphysik identificirt, und die falsche Voraussetzung gemacht, daß Denken und Sein identisch seien. — Die Einwendungen gegen die formale Logik sind unhaltbar. Allerdings hat jedes Denken seinen Denkinhalt. Von diesem besonderen Denkinhalt abstrahirt nun die Logik und indem sie die allgemeinen Formen des Denkens, die von diesem oder jenem bestimmten Inhalte unabhängig sind, für sich betrachtet, macht sie diese eben zum Inhalte ihres Denkens; und wenn sie dieses thut, beschäftigt sie sich eben so wenig mit etwas Unwahrem und Nutzlosem, wie die Geometrie, wenn sie die abstracten Raumformen untersucht.

4. Die formale Logik ist aber wohl zu unterscheiden von der formalistischen Logik, welche ein sogen. apriorisches d. h. ein reines, vor allem gegenständlichen Erkennen und ohne dasselbe sich bethätigendes Denken statuirt und dessen Formen zu entwickeln unternimmt. So ist die Logik beschaffen im Sinne Kant's, welcher apriorische Formen (Kategorien) des Denkens annahm und diesen allein subjective Gültigkeit vindicirte, die objective Wirklichkeit (das Ding an sich) aber für unerkennbar erklärte. Logik ist ihm demnach „eine Wissenschaft a priori von den nothwendigen Gesetzen des Denkens in Ansehung aller Gegenstände." — Diese schroffe Sonderung des Denkens vom Erkennen ist durchaus verwerflich. Nicht apriorisch ist das Denken, sondern mit dem Erkennen des Wirklichen verschmolzen; von diesem concreten Denken abstrahirt die Logik ihre Formen

und Gesetze. Allerdings bedarf sie, um nicht zwecklos zu erscheinen, einer Ergänzung durch die Erkenntnißlehre. Indem diese zeigt, daß und wie wir die Wahrheit erkennen können, gibt sie der Logik die Bürgschaft, daß die Gesetze und Formen des Denkens nicht zwecklos, sondern die nothwendige Bedingung zur Erkenntniß der Wahrheit sind.

§. 2. Verhältniß zu anderen Wissenschaften.

1. Die Logik steht zu allen Wissenschaften in naher Beziehung; denn ohne richtiges Denken kommt keine Wissenschaft zu Stande. Die Logik macht mit den Formen des wissenschaftlichen Verfahrens bekannt; als wissenschaftliche Methodologie ist sie die Propädeutik oder Vorwissenschaft für jede besondere Wissenschaft. Hier liegt der Einwand nahe: „Wenn die Logik eine Vorschule aller anderen Wissenschaften sein muß, dann ist sie selbst als Wissenschaft unmöglich; sind aber Wissenschaften ohne Logik möglich, so ist diese überflüssig." Es gibt allerdings eine gewisse natürliche Logik, welche für das gewöhnliche Leben und in beschränktem Maße auch für das wissenschaftliche Streben ausreicht. Aber wissenschaftliche Sicherheit gewährt erst die auf Grund der natürlichen Logik aufgebaute wissenschaftliche Logik.

2. Was dann das Verhältniß der Logik zu den übrigen philosophischen Disciplinen betrifft, so steht sie in nächster Beziehung zur Noëtik. Diese behandelt die Wahrheit des Erkennens oder die Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Erkannten; die Logik untersucht die Richtigkeit des Denkens oder die Uebereinstimmung des Denkens mit den Gesetzen desselben. Die Logik bedarf der Noëtik, nicht zwar, um als Wissenschaft sich aufzubauen, sondern um als Wissenschaft Bedeutung zu haben. (Vgl. §. 1, 4.)

3. Auch zur Psychologie steht die Logik in enger Beziehung. Die Psychologie hat zunächst einen weiteren Umfang als die Logik; denn sie behandelt außer dem Denken auch alle übrigen bewußten Innenzustände. Dann hat sie in Bezug auf das Denken den Entwicklungsproceß desselben klarzulegen, es mag daraus unrichtiges oder richtiges Denken resultiren. Die Logik befaßt sich allein mit der Richtigkeit des Denkens. Indeß fragt es sich, ob nicht die Psychologie der Logik vorausgehen müsse. Dies wäre der Fall, wenn man in die Gesetze und Formen des Denkens keine klare Einsicht gewinnen könnte, ohne ein Zurückgehen auf den Ursprung und die Entwicklung des Denkens aus dem Seelenwesen. Nun aber lassen sich die Denkgesetze und Formen aus den Denkacten, wie sie fertig im Bewußtsein vorkommen, abstrahiren; und wenn die Logik zum Verständniß der Denkformen die thatsächlichen Erscheinungen des bewußten Innenlebens

zu Hülfe nimmt, so setzt sie damit noch nicht die Psychologie als Wissenschaft voraus. Denn diese will das bewußte Innenleben auf das Seelenwesen zurückführen. Des Seelenwesens bedarf aber die Logik zu ihrem eigenen Aufbau nicht.[1])

4. Auf das Verwandtschaftsverhältniß der Rhetorik und Grammatik zur Logik deutet schon der Name Logik hin. Die Alten verbanden Logik und Rhetorik zu Einer Wissenschaft. Nun sind allerdings beide wohl zu unterscheiden. Denn die Rede braucht, um zu überzeugen und zu überreden, noch etwas Anderes als logische Richtigkeit. Aber diese Richtigkeit ist das wichtigste Mittel zur Ueberzeugung. — Was dann das Verhältniß der Grammatik zur Logik betrifft, so ist es eine Uebertreibung, wenn man beide (mit der Becker'schen Schule) geradezu identificirt. Die Sprache ist der äußere sinnfällige Ausdruck des Denkens, aber nicht der das Denken erschöpfende Ausdruck. Das gesetzmäßige Denken ist nur Eins; daher gibt es nur Eine Logik. Der Ausdruck für das Denken in der Rede ist mannigfach, wie die einzelnen Sprachen, sowie die Gliederung und Verknüpfung der Gedanken in fast jeder Sprache ein verschiedenes Gepräge trägt. Wenn man die Grammatik mit der Logik vergleicht, so treffen beide in ihren Formen oft zusammen und gehen eben so oft auseinander. Die Logik darf daher mit der Grammatik nicht identificirt werden, wohl aber kann sie von dieser lernen, weil die Sprache in der That eine logische Seite hat. Wir werden auf den sprachlichen Ausdruck der Denkformen Rücksicht nehmen müssen.

Vgl. Steinthal, Grammatik, Logik und Psychologie. 1855.

§. 3. Methode und Eintheilung.

1. Die Frage nach der Art und Weise, wie die Logik ihre Aufgabe zu lösen habe, setzt voraus die Vorfrage nach den Quellen, woraus das logische Material zu gewinnen sei. Die einzige eigentliche Quelle ist die Selbstbeobachtung, die Reflexion über die eigenen Denkthätigkeiten. Um das Denken in seinem gesetzlichen Thun zu erkennen, müssen wir auf seine Thaten, die Denkacte, achten. Wir werden uns bewußt, daß die einen Denkacte richtig, die andern unrichtig sind; wir forschen nach dem Grunde dieses Unterschiedes und kommen durch dieses Forschen zur Einsicht, daß unser Denken an bestimmte Gesetze gebunden ist, um richtig zu sein. Nach diesen Gesetzen haben wir dann die Richtigkeit der Denkformen zu bemessen. Hülfsmittel für die Logik sind die einzelnen Wissenschaften,

---

[1]) Wenn in dieser Logik der Ausdruck Denkgeist gebraucht wird, so bedeutet er nur so viel wie Denksubject.

in welchen sie ihre Anwendung gefunden hat; vor anderen die Mathematik, welche durch ihre demonstrative Methode eine fortlaufende Anwendung der logischen Beweisformen ist, und die Grammatik. (Vgl. §. 2, 4.)

2. Die Logik würde aber oberflächlich verfahren, wenn sie die empirisch gefundenen Gesetze und Formen des Denkens bloß an einander reihen wollte. Will sie eine wissenschaftliche Darstellung sein, so hat sie die Denkgesetze als in der Beschaffenheit der menschlichen Denkthätigkeit begründet aufzuweise n und dann auf die einzelnen elementaren Denkgebilde (Begriffe, Urtheile und Schlüsse) zur Beurtheilung ihrer Richtigkeit anzuwenden; und endlich das Verfahren des Denkens bei der Construction eines wissenschaftlichen Ganzen nach eben jenen Denkgesetzen zu bemessen. Die Logik ist also, wie die Mathematik, eine deductive und demonstrative Wissenschaft. Durch dieses Verfahren erreichen diese beiden Wissenschaften jene Sicherheit, welche nur auf dem Gebiete des abstracten Denkens, wo Erfahrungsthatsachen keine Unsicherheit bewirken, möglich ist.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich die Eintheilung der Logik. Sie hat zuerst die Gesetzmäßigkeit des Denkens im Allgemeinen oder die allgemeinen Denkgesetze aufzudecken; dann die Gesetzmäßigkeit des Denkens in den einzelnen, ursprünglichen Denkacten, als den Elementen des Denkens darzustellen; und endlich die Gesetzmäßigkeit des Denkens in der Verknüpfung der einzelnen Denkacte zu einem wissenschaftlichen, systematisch geordneten Ganzen klarzulegen. Die Logik enthält also folgende drei Theile:

A) Die Lehre von den Denkgesetzen.
B) Die Lehre von den elementaren Denkformen.
C) Die Lehre von den systematischen Denkformen.

§. 4. Zur Geschichte der Logik.

1. Die Philosophie beginnt geschichtlich mit den metaphysischen Versuchen der Welterklärung. Erst der Widerstreit der Meinungen hierüber regte die Erforschung der Gesetzmäßigkeit des Denkens überhaupt an. So entstanden in Indien die logische Nyaya-Schule des Gotama, in Griechenland die logischen Untersuchungen der Eleaten, der Sophisten und der Megariker. Sokrates wies dann den Sophisten gegenüber auf richtige Begriffsbestimmung hin durch dialogische Herleitung der Allgemeinen aus dem Besonderen (Induction). Plato befaßte sich eingehend mit der Kunst des philosophischen Denkens (Dialektik) und behandelte die einzelnen Denkoperationen (Definition, Division, Induction u. s. w.) in verschiedenen Dialogen (Theätet, Sophistes, Parmenides, Politikos u. A.). Der Vater der formalen Logik als einer besonderen Disciplin ist aber Aristoteles, welcher in dem später sogen. „Organon" die einzelnen Denkformen scharfsinnig und umfassend behandelt, ohne jedoch das Denken formalistisch (vgl. § 1, 4.) vom Sein zu trennen. Das „Organon" besteht aus folgenden Schriften: κατηγορίαι (über die allgemeinsten Aussagen), περὶ ἑρμηνείας (über Satz und Urtheil), ἀναλυτικὰ πρότερα (vom Schluß),

ἀναλυτικὰ ὕστερα (vom Beweis), *τοπικά* (von den Wahrscheinlichkeitsgründen), *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* (von den Trugschlüssen). Treffliche Hülfsmittel zum Studium der aristot. Logik sind die „Elementa logices Aristotelicae," 1836 u. ö. von Trendelenburg, und desselben Verfassers „Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik," 1842 u. öft. Vgl. außerdem Fr. Biese, die Philosophie des Aristoteles, 1835. Barthélemy Saint-Hilaire, logique d'Aristote, 1839 ff. — Die Logik wurde nach Aristoteles nur unwesentlich ausgebildet durch seine Commentatoren von Theophrastus und Eudemus an bis auf Simplicius und Boëthius. Am bedeutendsten unter diesen ist Phorphyrius, welcher eine „Isagoge in Aristotelis organon" schrieb (quinque voces: Gattung, Art, Differenz, Eigenthümliches, Außerwesentliches). — Die weit weniger tief eingehende stoische Logik hat die grammatisch-rhetorischen Lehren zu ihrem Hauptgegenstande. In Rom war für die Logik von Einfluß der Neuplatoniker Appulejus (De Deo Platonis. 3. B.: de interpretatione).

2. Dem christlichen Mittelalter ward die aristot. Logik übermittelt durch Boëthius, welcher Theile des Organon (die Kategorien und *περὶ ἡρμηνείας*) und die Isagoge des Phorphyrius übersetzte und erklärte, so wie eigene Schriften über die Eintheilungen, die Topik, die kategorischen und hypothetischen Schlüsse verfaßte. Die Logik wurde in das Trivium aufgenommen, welche neben dem Quadrivium die septem artes liberales (Grammatik, Rhetorik und Dialektik; Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) umfaßte. Im 12. Jahrh. ward das ganze Organon bekannt. Johannes von Salisbury kennt es vollständig in seinem Metalogicus (1160). — Ein für die Schullogik der folgenden Jahrh. bestimmendes Lehrbuch ward das Compendium der aristot. Logik (*Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην*), von dem Byzantiner Michael Psellus (geb. 1020), welches dem Abendlande im 13. Jahrh. vermittelt wurde durch die ausführliche Bearbeitung desselben von Shyreswood, und die Uebersetzung von Petrus Hispanus, dem nachmaligen Papst Johann XXI. (XX.), dessen „summulae logicales" in den Schulen lange Zeit gebraucht und vielfach commentirt wurden. Commentare zu den logischen Schriften des Aristoteles schrieben die größten Scholastiker, namentlich Albertus und Thomas. Und der große Streit der Realisten und Nominalisten über die Realität der Allgemeinbegriffe beweiset genugsam, daß man die Logik in der Blüthezeit der Scholastik nicht formalistisch faßte. Erst mit der nominalistischen Ausartung seit Occam artete auch die Logik in einen leeren Formalismus aus. Die „ars magna et ultima" des Raymundus Lullus war keine Verbesserung der Logik.

3. Die neue Zeit begann mit einem entschiedenen Kampfe gegen die Ausartungen des scholastischen Denkens und richtete sich dann gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie überhaupt. Während Laurenzius Valla, Ludwig Vives, Melanchthon, Zabarella u. A. noch der gereinigten aristotelischen Logik folgten, trat Petrus Ramus (dialecticae partitiones, 1543; institutiones dialecticae, 1547) in den schärfsten Gegensatz zu derselben. Baco von Verulam setzte dem „Organon" das „Novum organon scientiarum" (1620), die inductive Logik entgegen. Cartesius stellte eine deductive Logik auf, welche von einem einzigen, durch Intuition unmittelbar gewissen Prinzipe ausgeht, um daraus die einzelnen Wahrheiten klar und geordnet abzuleiten (Discours de la méthode 1637). Aus der Schule des Cartesius gingen hervor: Johann Clauberg, logica vetus et nova, und Arnold Geulinx, logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, 1662. Die bedeutendste Logik aber aus der cartesischen Schule, welche aristot.

Lehren mit cartesischen Prinzipien verbindet, ist die von Port Royal (La logique ou l'art de penser. 1644). In Deutschland fand die leibnizische Philosophie an Christ. Wolf den rechten Schulmann, welcher dieselbe zwar oberflächlich, aber schulgerecht disponirte und exponirte. Er schrieb nebst einer „Philosophia rationalis" die erste deutsche Logik („Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes." 1710.). Ihm folgten Baumgarten, Meier, Lambert, Feder, Plattner u. v. A. In Italien fand die Logik Genovesi's (Antonii Genuensis elementorum artis logocriticae libri V, 1743) weite Verbreitung.

4. Kant wirkte bahnbrechend für eine neue Richtung in der Philosophie durch seine „Kritik der reinen Vernunft". Er entdeckte auf seinem kritischen Gange angeborene Denkformen, Kategorien, d. h. Verknüpfungsweisen des sinnlich Gegebenen Das Nichtsinnliche (das Ding an sich) läßt sich nach Kant durch Kategorien nicht verknüpfen, also nicht erkennen. Die kantische Logik, welche „mit Nichts, als der bloßen Form des Denkens zu thun hat", ist durchaus formalistisch, weil hier die Denkformen von vornherein ohne Beziehung zum objectiven Sein stehen. (Vgl. Kant's Logik, herausgeg. von G. B. Jäsche 1800. WW. (Rosenkr.) III.; die falsche Spitzfindigkeit der syllogist. Figuren, WW. I.) Im kantischen Geiste sind verfaßt die logischen Werke von Jacob, Schulze, Maimon, Kiesewetter, Krug, Hoffbauer, Maaß, Schaumann, Metz, Snell, Ernst Schulze (Grundsätze der allgem. Logik, 1802 u. ö.), Sigwart (Handbuch zu Vorlesungen über die Logik, 1818. 3. Aufl. 1835). Ernst Reinhold (Logik od. allgem. Denkformenlehre, 1827), Twesten (die Logik, insbes. d. Analytik, 1825), Calker (Denklehre od. Logik u. Dialektik, 1822), Bachmann (System der Logik, 1828) u. v. A. — Fries versuchte eine anthropologische Begründung der Logik. — Schopenhauer schloß sich in der Auffassung der Logik an Kant. Logik ist ihm die Wissenschaft der Vernunftthätigkeit, welche lediglich formal ist. — Herbart (Hauptpunkte der Logik, 1808. WW. III.) vindicirte der Logik als der Wissenschaft von der Verdeutlichung der Begriffe einen streng formalen oder vielmehr formalistischen Charakter. In seiner Schule ist für die Logik Treffliches geleistet von Drobisch (Neue Darstellung der Logik, 1836. 3. Aufl. 1863), Griepenkerl, J. H. Waitz, Lott, Strümpell, Bobrik, Allihn (antibarbarus logicus, 1850. 1853), Zimmermann (Grundriß der Logik, 1860), Drbal (Lehrbuch der propädeutischen Logik, 1865. 1868), Lindner (Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode, 1861. 1867).

5. Der formalistischen Logik Kant's folgte durch Vermittlung von Fichte und Schelling die entgegengesetzte, speculative oder metaphysische Logik Hegel's. Fichte suchte nicht allein die Form, sondern auch den Inhalt aller Erkenntniß aus dem denkenden Ich abzuleiten. Aus seiner Schule sind die logischen Werke von Schad, Mehmel und Fischhaber hervorgegangen. — Schelling führte Inhalt und Form alles Wissens auf das durch intellectuelle Anschauung zu erkennende Absolute zurück. Im Geiste seiner Philosophie wurden verfaßt die logischen Werke von Klein, Thanner (Lehrbuch der Logik 1807), Buchner. Beeinflußt von Schelling wurde Troxler (Logik, die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniß, 1829—1830), sowie Bolzano (Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführl. u. größtentheils neuen Darstellung der Logik, 1837). Verwandt mit Schelling ist Krause (Grundriß der histor. Logik, 1803; Abriß des Systems der Logik als philos. Wissensch. 2. Aufl. 1828; Vorlesungen über die analyt. Logik, 1836). Ihm schließen sich an Lindemann (die Denkkunde oder die Logik, 1846), Ahrens, Tiberghien (logique, la

science de la connaissance, 1865). — Auch Baader zeigt Verwandtschaft mit Schelling. In seiner Schule wird zwischen theosophischer und anthroposophischer Logik, die sich wie Urbild und Abbild verhalten, unterschieden. Dahin gehören Fr. Hoffmann (Grundriß der allgemeinen reinen Logik. 2. Aufl. 1855), Schaden (System der positiven Logik, 1841).

6. Hegel endlich construirte auf Grundlage der Schelling'schen Identitätsphilosophie die der formalistischen Logik Kant's diametral entgegengesetzte speculative Logik. Hatte Kant das Denken vom Sein ganz getrennt, so identificirte Hegel geradezu beides. Er läßt das reine Denken, welches nach ihm zugleich das reine Sein ist, durch dialektische Bewegung sich selbst entwickeln durch die drei Stufen des Ansichsein, des Außersichsein und des Anundfürsichsein. Die erste Entwicklungsstufe bildet die Logik, „die Wissenschaft von der Idee im abstracten Elemente des Denkens", und sie zerfällt in drei Theile: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Vgl. Hegel's Wissenschaft der Logik, WW. III.—V.; Encyclopädie. WW. VI. Im Hegel'schen Sinne bearbeiteten die Logik Hinrichs, Gabler, Werder, Mussmann, Erdmann (Grundriß der Logik und Metaphysik, 1841. 4. Aufl. 1864), Weissenborn (Logik und Metaphysik, 1850), Rosenkranz (Wissenschaft der logischen Idee, 1858), Kuno Fischer (System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, 1852. 1865), Thaulow u. A.

7. Der schroffe Gegensatz zwischen kantischer und hegel'scher Logik rief naturgemäß eine vermittelnde Richtung hervor. Schleiermacher suchte die Denkformen aus dem Wissen als dem Zwecke des Denkens abzuleiten, und einen Parallelismus derselben mit den realen Existenzformen aufzuweisen. Ihm schlossen sich an Heinr. Ritter (Abriß der philos. Logik, 1824; System der Logik und Metaphysik, 1856), Vorländer und Ueberweg (System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, 1857. 1865), George (die Logik als Wissenschaftslehre, 1868). Auch Ed. Beneke (Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, 1832; System der Logik als Kunstlehre des Denkens 1842) hat Berührungspunkte mit Schleiermacher. Trendelenburg setzte die Vermittlung des Denkens und Seins in die Bewegung, welche sowohl beiden gemeinsam, als auch beiden zugleich ursprünglich sei. Seine „Logischen Untersuchungen" (1840. 1870) sind schätzenswerth, auch wenn man sein Vermittlungsprincip nicht annehmen kann. Auch Lotze (Logik, 1843), Braniß, Chalybäus u. A. strebten eine vermittelnde Richtung an. Namentlich ist hervorzuheben Ulrici (System der Logik, und Compendium der Logik). Nach ihm ist das Denken unterscheidende Thätigkeit, und die Denknothwendigkeit das eigentliche Kriterium der Wahrheit. Die Denknothwendigkeit als in der unterscheidenden Denkthätigkeit begründet, ist Gegenstand der Logik, welche sich mit den Denkgesetzen und den (Ur- und abgeleiteten) Kategorien befaßt. Eigenthümlich ist die Behandlung der Logik von Hoppe (die gesammte Logik, 1868; die kleine Logik 1869). — Von ausländischen Bearbeitungen der Logik sind erwähnenswerth: Rich. Watholy (elements of Logic, 1825. 9. ed. 1848), Will. Hamilton (lectures on metaphysics and logic. 1859 u. ö.); J. Stuart Mill (System of Logic rationative and inductive, 1843 u. ö.; deutsch von Schiel, 1849. 1862), J. Phil. Damiron (Cours de philosophie. 2. ed. 1842), Delboeuf (essai de logique scientifique, 1865). L'abbé Farges, cours de philosophie. Paris 1873.

Vergl. zur Geschichte der Logik: Prantl's Geschichte der Logik im Abendlande. 1.—4. Bd. 1855—70 und die angegebenen Werke von K. Fischer,

Troxler, Calker u. Ueberweg, sowie Leon. Rabus (Logik u. Metaphysik. I. 1868), welcher ein sehr ausführliches, chronologisches Verzeichniß der „logischen Literatur" gibt.

8. Außerhalb dieser sich bekämpfenden und vermittelnden Richtungen stehen die, mehr oder minder der Ordenstradition folgenden, klar und faßlich geschriebenen Lehrbücher der Philosophie aus dem Jesuitenorden, von Dmowsky (Institutiones philosophicae in usum colleg. Rom. 1841 u. ö.), Rothenflue (Institutiones philosophicae theoreticae, 1842), Boylesve (Cursus philosophiae, 1855), Liberatore Institutiones philosophicae ad triennium accomodatae, 1860 u. ö.), Tongiorgi (Institutiones philosophicae, 3. ed. 1865; und Institutiones philosophicae in compendium redactae, 1865) u. A. Auf demselben Standpunkte steht Rosset (Prima principia scientiarum 1866, tom. I.) sowie Gonzalez (Philosophia elementaria, 1868. I.). — Hervorragend ist das gelehrte, sich streng der Scholastik anschließende, umfangreiche Werk von Sanseverino: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata. 1862 sqq. Vol. I—III.: Logica; und von demselben: Elementa philosophiae christianae, 1864: Vol. I. Logica et dynamilogia, sowie: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata in compendium redacta. II. Vol. 1866. Ferner gehören dieser Richtung an: Plaßmann's Schule des h. Thomas. 2. Bd., Logik (1857), und Stöckl (Lehrbuch der Philosophie, 1868. 1872). — Endlich ist noch zum Studium zu empfehlen: Greith u. Ulber, Handbuch d. Philosophie. 1. Bd. 3. Abth.: Logik oder Denklehre. 1857. Balmes' Lehrbuch der Elemente der Philosophie. 1. Abth. Logik. 2. Aufl. 1861. Lindner, Trummer (Lehrbuch der Logik, 1861), Ubachs (logicae seu philosophiae rationalis elementa, 1856) Schwetz (Institutiones philosophicae, 1873), Gratry's Erkenntn. d. Menschen in seiner Denkthätigkeit. 2 Bde. 1859, W. Kaulich's Handbuch der Logik, 1869.

I. Theil.

Die Lehre von den Denkgesetzen.

§. 5. Beschaffenheit des Denkens im Allgemeinen.

1. Gesetz ist der bestimmte Ausdruck für die sich gleichbleibende Wirkungsweise gewisser Kräfte. Jenachdem diese Wirkungsweise durch die Natur der Kräfte mit Nothwendigkeit bedingt ist, oder aus der freien Bethätigung der Kräfte hervorgeht, unterscheiden wir Natur- und Freiheits-Gesetze. Die Denkgesetze, welche eine constante Bethätigungsweise des Denkens vorschreiben, damit richtige Denkacte entstehen, liegen in der Natur des Denkens und sind insofern Naturgesetze; aber sie sind Naturgesetze eines frei wollenden Wesens, welches jene Gesetze auch übertreten kann.

2. Daß das Denken seine unabänderlichen Gesetze habe, bezeugt die innere Erfahrung. Der Mensch muß seinem Denken eine bestimmte Richtung geben, um richtig zu denken; und gerade der Versuch, unge-

bunden und durchaus willkürlich zu denken, zwingt zur Anerkennung der Denkgesetze. Denn dieses ungebundene Denken würde nur zu unrichtigen Gedanken führen. Gesetzlose Denkfreiheit fordern, heißt nichts anderes als verlangen, Unsinn denken zu dürfen.

3. Um nähere Einsicht in diese Denkgesetze zu erlangen, müssen wir auf die Natur und Beschaffenheit des Denkens selbst eingehen. Das Denken gehört zu den Erkenntnißthätigkeiten. Erkennen im Allgemeinen nennen wir das subjective Erfassen des objectiv Gegebenen oder das Vorstellen eines Gegenständlichen. Zunächst hat der Mensch in der sinnlichen Wahrnehmung die unmittelbare Vorstellung des durch die Sinne einwirkenden Gegenstandes; dann mittelst der Einbildung die mittelbare Vorstellung des augenblicklich nicht gegenwärtigen, aber früher gegenwärtig gewesenen Gegenstandes. Beide Arten von Vorstellungen sind Einzelvorstellungen; sie enthalten nur die Erkenntniß des Einzeldinges nach seiner sinnfälligen Erscheinung. Ueber dieses Erkennen hinaus geht der Mensch zur Erfassung des Seins und Wesens der Dinge. Er faßt hier zuerst den Gegenstand als ein Sein auf, aber als ein von anderen Dingen, wie auch immer, unterschiedenes Sein. Um nun den Gegenstand als ein möglichst bestimmtes, durch seine wesentlichen Bestandtheile von anderen Dingen unterschiedenes Sein zum Bewußtsein zu bringen, dazu dient die Denkthätigkeit. Der erste Denkact ist das Selbstbewußtsein, d. h. das Wissen um das eigene Sein und seine jedesmalige Zuständlichkeit. Dieses Wissen um das eigene Selbst kommt dadurch zu Stande, daß der Mensch erstens von dem äußeren Erkenntnißobjecte auf den Erkenntnißact und damit auf das Erkenntnißsubject zurückgeht (reflectirt); daß er zweitens dieses Subject (sein Ich) von den äußeren Gegenständen und den eigenen Zuständen unterscheidet; daß er endlich drittens diese Zustände als die seinigen auf sich als den dauernden Träger derselben bezieht und sie in seinem Ich einheitlich zusammenfaßt. Dieses Reflectiren, Unterscheiden, Beziehen und Zusammenfassen bethätigt das Denken ganz in derselben Weise auch in Betreff der äußeren Gegenstände. Der Denkgeist reflectirt zunächst auf das durch die unmittelbare Auffassung in unbestimmter Weise vorgestellte Sein und Wesen des Gegenstandes; durch Vergleichung mit anderen Dingen und Unterscheidung von denselben gewinnt er sodann klare Einsicht in die Bestimmtheiten oder Merkmale des Gegenstandes, und indem er diese Bestimmtheiten auch von einander unterscheidet, von den wandelbaren (unwesentlichen) die bleibenden (wesentlichen) sondert, dann die letzteren einheitlich zusammenfaßt und auf den Gegenstand bezieht, gelangt er schließlich zum (allgemeinen) Begriffe desselben. Das Denken befaßt sich indeß nicht allein mit wirklichen, sondern auch mit bloß

gedachten Gegenständen, d. h. es stellt sich solche Gegenstände vor und bestimmt sie begrifflich, welche nicht wirklich existiren. Aber auch dieses kann der Denkgeist nur dadurch zu Stande bringen, daß er den gedachten Gegenstand von anderen genau unterscheidet und ihm solche Bestimmtheiten beilegt, die sich einheitlich zusammenfassen lassen. In der Logik nennen wir den Gegenstand des Denkens das logische Ding oder Denkobject, und wir sehen ganz davon ab, ob es wirklich existirt oder nicht, da sich das Denken in beiden Fällen in gleicher Weise bethätigt.

4. Zusammenfassen und Unterscheiden oder Verbinden und Trennen macht nach dem Gesagten die eigentliche Thätigkeit des Denkens aus. Nun liegt, wie Aristoteles mit Recht sagt, das Wahre und Falsche nicht in den Dingen, sondern in dem durch das Denken vollzogenen Verbinden und Trennen. Das Wahre besteht in der subjectiven Verbindung oder Trennung des objectiv Zusammengehörigen oder Nichtzusammengehörigen; das Falsche in dem Gegentheil davon. Bei der einfachen — sinnlichen oder geistigen — Auffassung des Gegebenen kann von Wahrheit oder Falschheit noch keine Rede sein. Erst wenn der Denkgeist das Aufgefaßte zu begreifen sucht und es deshalb verknüpft und unterscheidet, tritt das Bewußtsein des Wahren oder Falschen, des Richtigen oder Unrichtigen ein. Verbinden und Trennen ist aber so viel als Bejahen und Verneinen; mit andern Worten: es ist Urtheilen.

5. Das Wesen des Denkens besteht also im Urtheilen, und dieses kann erfahrungsgemäß richtig und unrichtig sein. Aber ein richtiges Denken im Unterschiede von einem unrichtigen wäre gar nicht möglich, wenn das Denken in seiner verbindenden und trennenden Thätigkeit durchaus willkürlich verfahren dürfte. Es gibt somit nothwendig für das menschliche Denken gewisse Schranken, deren Uebertretung sofort die Unterscheidung des richtigen und unrichtigen Denkens unmöglich machen würde. Diese Schranken sind die Denkgesetze. Dieselben sind also in der Beschaffenheit des Denkens begründet, sofern dieses sich selbst zerstören und rein sinn- und ziellos werden muß, wenn es jene Schranken übertritt. Das Ziel des Denkens ist eben die Wahrheit; diese wird aber nur durch gesetzmäßiges Denken erreicht. So wahr also der Mensch ein wahrheitsfähiges Wesen ist, so wahr ist sein Denken an gewisse Schranken gebunden, und diese Schranken gelten für alle Menschen, d. h. die Denkgesetze haben allgemeine Gültigkeit, weil alle Menschen in derselben Weise gesetzmäßig denken müssen, um Wahrheit zu erreichen. Als solche Schranken, bei denen sofort einleuchtet, daß ihre Uebertretung ein richtiges Denken unmöglich macht, lassen sich nun folgende anführen:

a) Das Denken muß jedes Denkobject als dieses bestimmte und als

kein anderes denken (Gesetz der Identität), oder negativ ausgedrückt: Das Denken darf kein Denkobject als sein Gegentheil denken (Gesetz des Widerspruches).

b) Der Denkgeist darf keinen Denkact setzen, also weder etwas bejahen noch etwas verneinen, ohne einen Grund, wodurch sich dasselbe rechtfertigen läßt (Gesetz des Grundes).

§. 6. Die einzelnen Denkgesetze.

1. a) Das erste Denkgesetz ist das der Einerleiheit (principium identitatis). Es heißt: „A ist gleich A" und es gebietet, ein Denkobject als dieses und kein anderes zu denken und in ihm alle diejenigen Bestimmungen zusammenzufassen, die ihm zukommen. Offenbar würde mit der Leugnung dieses Gesetzes aller Unterschied zwischen richtigem und unrichtigem Denken aufgehoben. Der Denkgeist kann sein Object nicht von anderen unterscheiden, wenn er es nicht als dieses bestimmte Object festhält, und er kann sich keinen richtigen Begriff von demselben bilden, wenn er nicht alle Bestimmungen, die in ihm enthalten sind, einheitlich zusammenfassen muß. Wenn also A die Bestimmungen oder Merkmale a, b, c enthält, so ist $A = a + b + c$.

b) Vergleicht der Denkgeist ein Denkobject (A) mit einem anderen (B) und findet er, daß die wesentlichen Bestimmungen, welche B ausmachen, auch in A neben anderen Bestimmungen enthalten sind, so muß er behaupten, daß B mit A theilweise identisch und mit ihm wie der Theil mit dem Ganzen zu verbinden ist. Dieses ist das Gesetz der Uebereinstimmung (principium convenientiae), nach welchem Vorstellungen, welche als Theilvorstellungen des Denkobjectes erkannt werden, mit diesem zu verbinden sind.

2. Das zweite Denkgesetz ist das des (zu vermeidenden) Widerspruches (principium contradictionis), und es wird durch die Formel ausgedrückt: A ist nicht Nicht-A." Kein Denkobject darf als sein Gegegentheil genommen werden. Dieses Gesetz verhält sich zum Gesetze der Identität, wie das Verbot zum entsprechenden Gebote, und seine Nothwendigkeit leuchtet sofort ein. Denn wenn man jeden Gedanken seinem Gegentheil gleich setzen dürfte, so hätte die Unterscheidung des richtigen Denkens vom unrichtigen keinen Sinn mehr. Zwei Gedanken, von denen der eine zu derselben Zeit, nach derselben Seite, in derselben Beziehung das verneint, was der andere bejaht, sind widersprechende Gedanken, und solche lassen sich in Einem Denkobjecte nicht einheitlich zusammenfassen. Das Gesetz des Widerspruches verbietet daher, irgend einem Gegenstande widersprechende Bestimmtheiten beizulegen, überhaupt etwas Widersprechendes zu denken.

3. Eine Folgerung aus dem genannten Gesetze ist das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii seu medii): „A ist entweder B oder nicht B.“ Jedem Denkobjecte muß von zwei sich widersprechenden Bestimmungen die eine zugesprochen, die andere abgesprochen werden; ein drittes ist nicht möglich. Denn zwei sich widersprechende Gedanken (B und Nicht-B) kann man in demselben Denkobjecte (A) nicht vereinigen; wenn also B mit ihm zu vereinigen ist, so ist Nicht-B ausgeschlossen. Indem also das Gesetz des Widerspruches behauptet, daß zwei sich widersprechende Gedanken nicht beide zugleich gesetzt werden können, folgert daraus das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten: Nur einer von beiden kann gesetzt werden.

4. Ein viertes und letztes Denkgesetz ist das des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis), welches lautet: „Setze in deinem Denken nichts ohne einen zureichenden Grund.“ Das Denken würde sofort ein willkürliches sein und keine Unterscheidung zwischen Richtigkeit und Unrichtigkeit desselben zulassen, wenn es sich nicht nach Gründen richten müßte. Daß der Denkgeist gerade diese Bestimmungen mit dem Denkobjecte verbindet und nicht ihr Gegentheil, oder daß er diese Merkmale gerade in den Begriff zusammenfaßt, statt sie von ihm auszuscheiden; dazu muß er durch einen hinreichenden Grund bestimmt werden, und wenn ein solcher vorhanden ist, so folgt für den Denkgeist ein hiernach bestimmtes Denken.

Man muß übrigens das logische Gesetz des zureichenden Grundes wohl unterscheiden von dem metaphysischen Gesetze der Causalität. Jenes bestimmt den Denkgeist, in jedem Falle so und nicht anders zu denken und zwar auf einen zureichenden Erkenntnißgrund (ratio) hin. Dieses behauptet, daß jedes Ding einen Realgrund (principium essendi) habe, entweder in sich oder in einem anderen. Im letzteren Falle heißt der Realgrund Ursache (causa). Das Weitere gehört in die Metaphysik.

5. Die genannten Gesetze sind die einzigen, welche ein richtiges Denken und zugleich die Beurtheilung, ob das Denken richtig oder unrichtig sei, ermöglichen. Die drei ersten lassen sich sämmtlich auf das Gesetz des Widerspruches zurückführen, wodurch dem unterscheidenden und verknüpfenden Denken verboten wird, solche Denkbestimmungen, welche mit dem Denkobjecte und untereinander unvereinbar sind, zusammenzufassen. Während also das Gesetz des Widerspruches Widerspruchslosigkeit verlangt, fordert das des Grundes Gründlichkeit unseres Denkens, inneren Zusammenhang unserer Gedanken.

Die logischen Denkgesetze ergeben sich als die nothwendigen Bedingungen des richtigen Denkens. Eine tiefere Begründung derselben kann nur die Metaphysik vermitteln, indem sie das Dasein des persönlichen Gottes nachweiset, welcher dem Menschen ein Denkvermögen mit dieser Gesetzmäßigkeit anerschaffen hat. Uebrigens ist

es vergebliche Mühe, die Denkgesetze aus dem Selbstbewußtsein begründen zu wollen. Denn das Selbstbewußtsein kommt, wenn es auch der erste Denkact ist, nur durch Befolgung der Denkgesetze zu Stande. Vgl. das Weitere über die Denkgesetze, insbesondere über ihre geschichtliche Entwicklung, bei Katzenberger, (die Grundfragen der Logik, 1858), sowie bei Ulrici und Ueberweg.

II. Theil.

Die Lehre von den elementaren Denkformen.

I. Der Begriff.

§. 7. Uebersicht.

1. Nachdem wir die Gesetze des Denkens dargelegt haben, müssen die einzelnen Denkformen zur Sprache kommen, und die Forderungen, welche jene Gesetze an diese Formen stellen. Das Denken ist, wie schon bemerkt (§. 5, 4.), wesentlich Urtheilen, d. h. Verbinden und Trennen oder Bejahen und Verneinen. Dasjenige, was der Bejahung und Verneinung unterliegt, nennen wir Begriff. Die Bejahung oder Verneinung kann nun unmittelbar geschehen, wenn der Denkgeist sofort den Grund für die Richtigkeit derselben einsieht und daher unmittelbar ein Urtheil fällen kann. Sie kann aber auch eine mittelbare sein, wenn nämlich der Grund für die Richtigkeit eines zu fällenden Urtheiles nicht sofort erhellt, sondern erst aus anderen Urtheilen herzuleiten ist. Dies nennt man einen Schluß ziehen. Es gibt somit drei elementare Denkformen — Begriff, Urtheil, Schluß — welche der Reihe nach zu behandeln sind.

2. In Bezug auf den Begriff ist zunächst dessen formale Beschaffenheit nach Inhalt und Umfang, sowie sein Verhältniß zu anderen Begriffen darzulegen, dann die Forderung des gesetzmäßigen Denkens behufs der logischen Wahrheit, Klarheit und Deutlichkeit anzugeben, endlich der sprachliche Ausdruck desselben in Betracht zu ziehen.

A. Der Begriff an sich.

§. 8. Erklärung.

1. Begriff im Allgemeinen nennen wir jede durch das Denken gewonnene einheitliche Vorstellung. Von der sinnlichen Vorstellung unter-

ſcheidet ſich derſelbe dadurch, daß er nicht, wie dieſe, ein Einzelding bloß nach deſſen äußerer Erſcheinung auffaßt, ſondern das durch die Erſcheinung ſich äußernde Weſen des Objects ausdrückt und zwar in allgemeiner Weiſe. (Z. B. die ſinnliche Vorſtellung von Menſch ſtellt das ſinnfällige Bild eines einzelnen Menſchen dar; der Begriff von Menſch [ſinnlich-vernünftiges Weſen] enthält das, was allen Menſchen weſentlich zukommt.) Demnach iſt der Begriff näherhin diejenige Denkform, wodurch das Weſen eines Denkobjectes (eines wirklichen oder gedachten Dinges) allgemein ausgedrückt wird.

2. Der Denkgeiſt bildet, wie ſchon bemerkt wurde, ſeine Begriffe durch Reflectiren über das zunächſt unbeſtimmt erfaßte Object, durch Unterſcheiden deſſelben von anderen Gegenſtänden und durch einheitliches Zuſammenfaſſen aller derjenigen Beſtimmtheiten, welche dem Objecte nothwendig zukommen, um es im weſentlichen Unterſchiede von anderen Dingen denken zu können. Die Beſtimmtheiten überhaupt, wodurch ſich ein Ding von anderen unterſcheidet, nennen wir ſeine Merkmale (notae). Dieſe ſind entweder weſentliche (nothwendige) oder unweſentliche (zufällige), je nachdem ſie mit dem Denkobjecte unzertrennlich verbunden gedacht werden müſſen, oder ihm auch fehlen können. Jene nennt man auch Eigenſchaften (attributa), dieſe außerweſentliche Beſchaffenheiten (modi). [1]) Die weſentlichen Merkmale ſind:

a) urſprüngliche (grundweſentliche) oder abgeleitete. Die letzteren werden aus den erſteren gefolgert. Diejenigen Merkmale, die ſich gegenſeitig vorausſetzen, heißen correlative (mitbezügliche). [2])

b) eigenthümliche oder gemeinſame, je nachdem ſie einem Denkobjecte allein oder auch anderen Objecten zukommen. [3])

3. Der Denkgeiſt ſcheidet nun die unweſentlichen (vorübergehenden) Merkmale aus und verknüpft die weſentlichen zum Begriffe. Und zwar müſſen nur die grundweſentlichen Merkmale (welche ſowohl eigenthümliche,

---

[1]) So iſt beim Dreieck das Merkmal „dreiſeitig" weſentlich, das Merkmal „rechtwinklig" unweſentlich. Dem Menſchen iſt das Merkmal „vernünftig" weſentlich, das Merkmal „gelehrt", oder „tugendhaft" unweſentlich.

[2]) Aus dem urſprünglichen Merkmale „vernünftig", folgt das abgeleitete „ſprachfähig." Ebenſo folgt aus dem grundweſentlichen Merkmal der Kreislinie, daß jeder Punkt derſelben vom Mittelpunkt gleich weit abſteht, das abgeleitete, daß ſie eine runde Linie iſt. — Correlative Merkmale ſind z. B.: dreiſeitig u. dreiwinklig; rechts u. links.

[3]) Das Merkmal „vernünftig" iſt auf Erden dem Menſchen eigenthümlich; das Merkmal „ſinnlich" hat er mit den Thieren gemeinſam. Dem Quadrat iſt das Merkmal „gleichſeitig und rechtwinklig" eigenthümlich; das Merkmal „vierſeitig" iſt ihm mit vielen anderen Figuren gemeinſam.

als gemeinsame sein können) im Begriffe zusammengefaßt werden, wohingegen die abgeleiteten, weil implicite in jenen enthalten, nicht explicite anzugeben sind. Der Begriff kommt somit, falls er nicht bloß Ein Merkmal enthält, durch die Zusammenfassung der grundwesentlichen Merkmale eines Dinges zu Stande. Begriffe können gebildet werden von Allem, was Gegenstand des Denkens sein kann, also nicht allein von den selbstständigen Dingen (Substanzen), sondern auch von den Zuständen und Eigenschaften derselben. Auch bei letzteren unterscheidet der Denkgeist das Wesentliche (Gleichbleibende) von dem Unwesentlichen (Vorübergehenden) und bezieht sich dabei auf die Substanz als den Träger derselben.[1])

§. 9. Inhalt des Begriffes.

1. Jeder Begriff hat zunächst einen bestimmten Inhalt. Dieser ist der Inbegriff seiner wesentlichen Merkmale (complexus notarum). Die Merkmale bilden, für sich betrachtet, selbst Begriffe; als Merkmale eines anderen Begriffes sind die Theilbegriffe (notiones partiales). Die Begriffe sind nun, je nachdem sie ein einziges Merkmal oder mehrere enthalten, einfache oder zusammengesetzte. Absolut einfach ist derjenige Begriff, der nichts Unterscheidbares enthält, und dieses ist allein der Begriff des Seins (und des Nichts). Alle übrigen Begriffe, welche nur Ein Merkmal enthalten, sind relativ einfach. Denn das eine Merkmal kann nur begriffen werden in Beziehung zu einem anderen Merkmale, unter welches es fällt. Diese einfachen Begriffe sind nämlich Begriffe von Eigenschaften oder Zuständen eines Subjectes. Um sie begrifflich zu fassen, muß man dasjenige mitdenken, wovon sie Eigenschaften sind, z. B. bei „roth", „blau" u. s. w. ist „Farbe" mitzudenken.

2. Bei den zusammengesetzten Begriffen nennt man die verschiedenen Merkmale als solche die Materie und die Art und Weise ihrer Zusammenfassung im Denken die Form des Begriffes. Diese Form besteht darin, daß ein Theil der Merkmale den Hauptbestandtheil bildet, mit welchem die anderen als Nebenbestandtheile verknüpft werden. Der Hauptbestandtheil enthält dasjenige, was der Begriff mit anderen, welche mit ihm eine Classe (Gattung) bilden, gemeinsam hat und heißt nächster Gattungsbegriff (genus proximum); die Nebenbestandtheile fassen dasjenige in sich, wodurch der Begriff von allen anderen Begriffen derselben Gattung verschieden ist und heißen Artunterschied (differentia specifica). Sprachlich wird der Hauptbestandtheil gewöhnlich durch ein

---

[1]) So begreifen wir die Freiheit als Eigenthum eines vernünftigen Wesens und erklären sie als ungenöthigte Selbstbestimmung desselben.

Hauptwort, der Nebenbestandtheil durch Bestimmungswörter ausgedrückt, z. B. vernünftiges Sinnenwesen.

Nach der Verschiedenheit der Merkmale unterscheidet man noch:

a) absolute und relative Begriffe. Jene bestehen aus Merkmalen, welche dem Gegenstande an sich, ohne Beziehung zu einem anderen zukommen z. B. die Begriffe: „Mensch", „Thier", „Pflanze". Diese haben Merkmale zum Inhalte, welche eine Beziehung auf ein anderes einschließen, z. B. die Begriffe: „Vater", „Sohn", „Ursache", „Wirkung".

b) positive und negative Begriffe. Jene enthalten positive Merkmale, d. h. solche, welche angeben, was zum Wesen eines Dinges gehört; diese bestehen aus negativen Merkmalen, d. h. solchen, welche ausdrücken, was zum Wesen eines Dinges nicht gehört. Rein negative (bloß aus negativen Merkmalen bestehende) Begriffe sind eigentlich gar keine Begriffe; höchstens kann ein Begriff negative Merkmale in Verbindung mit positiven enthalten.

c) eigentliche und uneigentliche Begriffe. Eigentliche Begriffe sind solche, deren Merkmale direct und unmittelbar auf den betreffenden Gegenstand gehen; uneigentliche sind diejenigen, welche wir von einem Gegenstande nach seiner Beziehung auf einen anderen bilden, indem wir den Begriff dieses anderen auf jenen modificirt übertragen. Z. B. der Begriff „Gesundheit" gilt eigentlich vom Leibe, uneigentlich von der Gesichtsfarbe und von der Speise. — Diese Unterscheidungen der Begriffe haben jedoch für die Logik als Formalwissenschaft keine Bedeutung. Denn die Form der Begriffe ist dieselbe, sie mögen aus absoluten, oder relativen u. s. w. Merkmalen bestehen.

§. 10. Umfang des Begriffes und sein Verhältniß zum Inhalte.

1. Wie jeder Begriff verschiedene Merkmale in sich faßt, durch welche er gedacht wird, so umfaßt er auch verschiedene Gegenstände, welche durch ihn gedacht werden. Die Gesammtheit dieser unter den Begriff fallenden Objecte macht seinen Umfang (extensio) aus. Im Unterschiede von den Einzelvorstellungen der sinnlichen Erkenntniß ist der Begriff des Denkgeistes stets ein allgemeiner Gedanke, welcher auf viele Gegenstände bezogen werden kann. Der Denkgeist vermag nämlich das Bestimmen eines Gegenstandes durch fortgesetzte Vergleichung mit anderen Dingen und Unterscheidung von denselben nicht so weit fortzusetzen, daß er Merkmale aufdeckt, die keinem anderen, als diesem Gegenstande zukommen. Alle Merkmale, die er in einem Begriffe einheitlich zusammenfaßt, sind allgemein, und je mehr Merkmale er vereinigt, desto bestimmter wird allerdings der Begriff, aber niemals so bestimmt, daß er nicht auf mehrere Gegenstände zu beziehen wäre. Es gibt also (für das beschränkte menschliche Denken) keinen Individualbegriff, d. h. keinen Begriff, der dem Einzeldinge ausschließlich zukommt. Freilich sehen wir ein, daß in dem Einzeldinge etwas enthalten sein muß, was ihm wesentlich allein eignet, aber dieses Etwas erkennen wir nicht, sondern nur durch zufällige, mit

Hülfe der sinnlichen Erkenntniß gewonnene Merkmale des Raumes und der Zeit unterscheiden wir das Einzelding von allen anderen Dingen und fixiren es durch den sprachlichen Ausdruck.[1]) Wenn mehrere Dinge in allen zufälligen Merkmalen übereinstimmten, so könnten wir sie nur der Zahl nach unterscheiden. Der Begriff Gottes scheint eine Ausnahme zu machen. Allein wir begreifen Gott nicht durch seine Wesenheit, sondern durch allgemeine Vorstellungen und erkennen dann freilich, daß nur Ein Gott existiren kann. Während also der Begriff des allgemeinen Seins nur Ein Merkmal zum Inhalte hat und alles umfaßt, hat der Begriff des höchsten Seins (Gottes) nur ein Object zum Umfange und alle Realität zum Inhalte.

2. Jeder Begriff hat, weil er allgemein ist, einen ausgedehnten Umfang, aber je nach der Vielheit seiner Merkmale einen Umfang von größerer, oder geringerer Ausdehnung. Denn je mehr Merkmale ein Begriff enthält, desto geringer ist die Zahl der Objecte, welchen dieselben zukommen, und umgekehrt, je weniger Merkmale er in sich faßt, desto größer ist der Kreis der Objecte, auf welche er bezogen werden kann. Umfang und Inhalt eines Begriffes stehen also im umgekehrten Verhältnisse zu einander. *Je größer* (in derselben Begriffsreihe) *der Inhalt, desto kleiner der Umfang eines Begriffes, und umgekehrt.*[2]) Daher ist der inhaltärmste der umfangreichste Begriff.

3. Man kann hiernach den Umfang eines Begriffes vermehren, oder vermindern, je nachdem man den Inhalt vermindert, oder vermehrt, d. h. Merkmale hinwegnimmt, oder hinzufügt. Auf diese Weise läßt sich eine zusammenhangende Begriffsreihe bilden und zwar auf doppeltem Wege:

a) Auf *analytischem* Wege durch fortgesetzte Verallgemeinerung (Generalisation). Gehen wir aus von demjenigen Begriffe, welcher nur Einzeldinge unter sich faßt, so haben wir den *Artbegriff* (species). Wird dieser Begriff analysirt, und der Hauptbestandtheil, welcher die wesentlichen Bestandtheile mehrerer Arten enthält, für sich herausgehoben, so bildet dieser den *Gattungsbegriff* (genus). Analysiren wir diesen Gattungsbegriff und halten den Hauptbestandtheil fest, so gewinnen wir

---

[1]) Der Inbegriff der Merkmale, wodurch sich die Individuen einer Art von einander unterscheiden, heißt differentia numerica. Die Alten haben diese Merkmale sämmtlich in folgenden Vers zusammengefaßt:

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.

[2]) So fallen unter den Begriff „rechtwinkliges Dreieck" weniger Objecte, als unter den Begriff „Dreieck". Der Begriff „Sinnenwesen" umfaßt mehr Objecte, als der Begriff „vernünftiges Sinnenwesen".

einen *höheren* Gattungsbegriff, der die wesentlichen Merkmale mehrerer Gattungen enthält. So gelangt man durch fortgesetzte Analyse zu einem Gattungsbegriff, der in einer bestimmten Reihe von Objecten keinen höheren über sich hat. [1])

b) Auf *synthetischem* Wege durch fortgesetzte Verengung (Determination). Man geht von einem höchsten Gattungsbegriffe aus und zieht die Objecte, welche unter denselben fallen, in Betracht. Dann sucht man die *allgemeinsten* Unterschiede auf, wodurch sich dieselben unterscheiden. Werden diese unterscheidenden Merkmale einzeln zu jenem höchsten Begriffe hinzugefügt, so entstehen eben so viele engere Begriffe. Bei diesen werden wiederum die *allgemeinsten* Unterschiede der von ihnen umschlossenen Objecte aufgesucht, und dieselben einzeln mit dem umschließenden Begriffe verbunden u. s. w. Auf diese Weise gelangt man durch fortgesetzte Hinzufügung (Synthese) der betreffenden unterscheidenden Merkmale zu dem untersten Artbegriffe, welcher nur Einzelwesen unter sich begreift.[2]) Bei einer solchen Classification leuchtet es ein, daß alle Begriffe, den obersten Gattungsbegriff (genus supremum) und den untersten Artbegriff (species specialissima) ausgenommen, beziehungsweise sowohl Gattungs- als Artbegriffe sind. Derjenige Begriff, welcher einen oder mehrere andere unter sich faßt, bildet für diesen den nächsten Gattungsbegriff (genus proximum).

4. Die höchsten Gattungsbegriffe, zu welchen eine fortgesetzte Abstraction führt, nennt man *Kategorien*. Es gibt nur einen einzigen Begriff, unter welchen alle möglichen und wirklichen Dinge fallen, nämlich den des *Seins* (oder Ding, Etwas). Dieser ist also der allgemeinste Begriff, aber dennoch kein eigentlicher Gattungsbegriff. Denn jeder Gattungsbegriff faßt verschiedene Artbegriffe unter sich, von denen jeder außer dem Gattungsmerkmal eine von diesem verschiedene Bestimmung (differentia specifica) haben muß. Da es nun nichts gibt, was außer den Begriff des Seins fiele, so kann zum Sein (als Gattungsmerkmal) keine von demselben verschiedene Differenz hinzukommen. Es gibt daher keine verschiedene Seinsarten, sondern nur verschiedene Seinsweisen, d. h. das Sein kommt den verschiedenen Dingen nicht in derselben, sondern nur in verschiedener (analoger) Weise zu. Als eigentliche höchste Gattungsbegriffe

---

[1]) Z. B. Mensch — Sinnenwesen — organisches Wesen — körperliches Wesen — Wesen. Oder: Rechteck — Parallelogramm — Viereck — Figur.

[2]) Z. B. Wesen { geistiges / körperliches { unorganisches / organisches { empfindungsloses / empfindendes { unvernünftiges / vernünftiges { einzelne Menschen.

gibt es somit verschiedene Kategorien. Wir unterscheiden am passendsten drei Hauptkategorien: Substanz (Ding), Qualität (Beschaffenheit) und Relation (Beziehung).

Aristoteles verstand unter den Kategorien die allgemeinsten Aussagen über die οὐσία (Substanz) und nahm deren 10 an (mit Einschluß der Substanz) nämlich: Substanz, Größe (Quantität), Eigenschaft (Qualität), Verhältniß (Relation), Raum, Zeit, Lage, Haben, Thun, Leiden. — Nach Kant sind die Kategorien, deren er 12 aufstellt, die angeborenen Verstandesformen oder Verknüpfungsweisen des durch die Erfahrung Gegebenen; nach Hegel sind sie die allgemeinsten Denkbestimmungen, die zugleich Seinsbestimmungen sind. — Als allgemeinste Bestimmungen über das Wirkliche werden die Kategorien in der allgemeinen Metaphysik (Ontologie) behandelt werden müssen.

5. Das Denken kann einen Begriff, von welchem es im Urtheile etwas bejaht oder verneint, nach seinem ganzen und nach seinem theilweisen Umfange nehmen. Wird ein Begriff nach seinem ganzen Umfange genommen, so heißt er allgemein oder universell (Mensch = alle Menschen). Beschränkt man den Umfang auf eine Mehrzahl von Objecten (Exemplaren), so heißt der Begriff ein besonderer oder particulärer (einige Menschen). Läßt man den Begriff nur auf ein einziges Object bezogen sein, so wird er ein singulärer oder Einzelbegriff genannt (dieser Mensch — Sokrates).

B. Verhältniß der Begriffe zu einander.

§. 11.

Die Begriffe lassen sich mit einander vergleichen in Bezug auf den Umfang und den Inhalt. Wegen des gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem Inhalt und Umfang zu einander stehen, können wir bei der Vergleichung vom Umfange ausgehen und darnach das Inhaltsverhältniß bestimmen. Hiernach findet ein vierfaches Verhältniß statt:

1) Die Umfänge decken sich. Solche Begriffe müssen auch inhaltlich gleich sein. Wir nennen sie identische Begriffe. Absolut identische Begriffe gibt es nicht, sondern nur relativ identische, welche zwar nicht völlig gleiche, aber gleichgeltende Merkmale haben. Sie heißen Wechselbegriffe (z. B. gleichseitiges und gleichwinkliges Dreieck).

2) Die Umfänge schließen sich ein. Der einschließende Begriff heißt der logisch höhere oder Gattungsbegriff, der eingeschlossene der logisch niedere oder Artbegriff (vgl. §. 10, 3.). Inhaltlich sind solche Begriffe abhängig verwandt.[1])

---

[1]) In diesem Verhältnisse stehen z. B.: Sinnenwesen und Mensch, Stern und Fixstern, Kraft und Schwerkraft, Tugend und Gerechtigkeit, Verbrechen und Betrug.

3) Die Umfänge schließen sich aus. Solche Begriffe fallen entweder unmittelbar unter den Umfang eines anderen Begriffes, oder nicht. Im letzteren Falle sind sie einander gleichgültige Begriffe [1]; im ersteren Falle heißen sie als Artbegriffe desselben höheren Gattungsbegriffes coordinirte oder disjunctive Begriffe. Nach ihrem Inhalte heißen sie gleichartig-verwandt. [2]) Sind sämmtliche disjunctive Begriffe desselben nächst höheren Gattungsbegriffes angegeben und in eine geordnete Reihe gebracht, so heißen die äußersten Glieder dieser Reihe conträr entgegengesetzt. Conträre Begriffe (im aristotelischen Sinne) sind also diejenigen, welche innerhalb des Umfanges desselben höheren Begriffes am meisten von einander verschieden sind. [3]) Contradictorisch entgegengesetzt sind diejenigen Begriffe, von denen der eine bejaht, was der andere verneint. [4]) Dem Umfange nach verhalten sich diese Begriffe so zu einander, daß zum Umfange des negativen Begriffes alle möglichen Begriffe gehören, die der positive ausschließt.

In neuerer Zeit nimmt man häufig jede disjunctive Verschiedenheit als conträren Gegensatz. Vielleicht könnte man zur Vermittlung dieser Ansicht mit der aristotelischen die disjunctive Verschiedenheit einen unvollkommenen conträren Gegensatz nennen.

4) Die Umfänge schließen sich theils ein, theils aus, d. h. sie durchkreuzen sich. Weil diese Begriffe einen Theil ihrer Umfänge gemein haben, so muß es eine Gruppe von Denkobjecten geben, denen sie, als Merkmale in einen neuen Begriff verbunden, zukommen, d. h. sie sind einstimmig oder verträglich. Nach ihrem Inhalte sind sie im Unterschiede von den entgegengesetzten Begriffen bloß verschieden (disparat [5]).

Die genannten Umfangsverhältnisse lassen sich durch Kreise — nämlich durch sich deckende, concentrische, sich ausschließende und sich kreuzende — anschaulich machen.

C. Logische Wahrheit, Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe.

§. 12. Logische Wahrheit.

Nachdem die Begriffe an sich und in ihrem Verhältnisse zu einander klargelegt sind, haben wir die Forderungen, welche die logischen Denkgesetze an sie stellen, in Betracht zu ziehen.

---

[1]) Z. B. Seele und Haus, Mensch und Stein, Eisen und Blut.

[2]) Z. B. Raubthier u. Säugethier, Gerechtigkeit u. Weisheit, Mann u. Weib.

[3]) Werden z. B. die unter den Begriff „Lebensalter" fallenden Begriffe in folgender Weise geordnet: „Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greisenalter", so sind Kindheit und Greisenalter conträr entgegengesetzt. Sind die „sittlichen Handlungen" gute, oder gleichgültige, oder böse, so ist gut u. böse conträr entgegengesetzt. Ebenso bilden in der Farbenscala gelb u. roth, roth u. blau, blau u. gelb conträre Gegensätze.

[4]) Z. B. Gut u. Nicht-gut; Materie u. Nicht-Materie (Geist); ewig u. nicht ewig (zeitlich).

[5]) Z. B. sinnlich und vernünftig; nützlich und angenehm; sittlich und klug.

1) In Betreff der logischen Wahrheit oder Richtigkeit der Begriffe fordert das Denkgesetz der Identität, daß nur solche Merkmale zu einem Begriffe verknüpft werden, die sich zu einem einheitlichen Gedanken zusammenfassen lassen oder einstimmig sind. Besteht nämlich ein Begriff aus mehreren Merkmalen, so müssen diese einzeln genommen mit dem Begriffe theilweise identisch sein (vgl. §. 6, 1, b). Diese einzelnen Merkmale haben an sich einen größeren Umfang, als der zugehörige Begriff; aber vereint mit einander beschränken sie sich gegenseitig auf den Umfang jenes Begriffes. Dieses ist aber nur dann möglich, wenn die Umfänge dieser Merkmale weder ganz aus einander, noch auch ganz in einander fallen, sondern nur theilweise zusammenfallen und daher einen theilweisen Umfang gemeinsam haben. Folglich können keine entgegengesetzten, keine disjunctiven, keine sich völlig gleichgültigen, so wie auch keine sich einschließenden Vorstellungen zu einem Begriffe verknüpft werden.[1])

2) Da der Gattungsbegriff das Gemeinsame der Arten enthält, so muß, was dem Gattungsbegriff zukommt, oder widerspricht, auch dem Artbegriff zukommen, oder widersprechen. (Nota notae est nota rei; nota repugnans notae repugnat rei.) Aber nicht umgekehrt: was dem Artbegriffe zukommt oder widerspricht, das muß nicht auch dem Gattungsbegriffe zukommen oder widersprechen, weil der Artbegriff außer dem Gattungsmerkmal das Eigenthümliche dieser Art im Unterschiede von den übrigen Arten enthält. — Mit dem Artbegriffe ist daher der Gattungsbegriff gesetzt (weil dieser ein Merkmal von jenem ist) aber nicht umgekehrt.[2])

3) Nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten findet zwischen contradictorisch entgegengesetzten Begriffen kein Mittleres statt. Einem Denkobjecte kommt also entweder der Begriff A, oder dessen contradictorisches Gegentheil (Nicht-A) zu. Dagegen lassen conträr-entgegengesetzte Begriffe ein Mittleres zu.[3]) Nur in dem Falle, daß der ganze Umfang eines

---

[1]) Merkmale desselben Begriffes können z. B. nicht sein: gut u. nicht-gut; jung u. alt; geistig u. hölzern; aber auch nicht zwei sich einschließende Begriffe z. B. Sinnenwesen u. Mensch, weil in letzterem Begriffe der erstere schon enthalten ist.

[2]) Kommt es z. B. dem Gattungsbegriffe „Sinnenwesen" zu, zu empfinden, sich willkürlich zu bewegen, so auch dem Artbegriff „Mensch"; aber nicht umgekehrt lassen sich vom Begriff „Sinnenwesen" die Merkmale: „vernünftig", „frei" aussagen, welche dem Begriffe „Mensch" eignen. Mit dem Begriffe „Mensch" (vernünftiges Sinnenwesen) ist auch der Begriff „Sinnenwesen" gesetzt, aber nicht umgekehrt, weil in dem Begriffe „Sinnenwesen" das Merkmal „vernünftig" nicht eingeschlossen ist.

[3]) So liegen zwischen „Kindheit" und „Alter" die Begriffe „Jugend" und „Mannesalter"; zwischen „gelb" und „roth" liegt „orange." Zwischen „gut" und „böse" liegt „sittlich gleichgültig"; wird aber dieses Mittlere nicht zugegeben, dann gelten „gut" und „böse" logisch als contradictorisch entgegengesetzte Begriffe.

Gattungsbegriffes aus zwei disjunctiven Begriffen bestände, würden sie einen Gegensatz bilden, der ein Mittleres ausschlösse. Uebrigens kann man alle Arten einer Gattung A durch Ad und A non d (d = differentia) ausdrücken (z. B. rechtwinklige und nichtrechtwinklige Dreiecke) und sie so in einen Gegensatz bringen, welcher kein Mittleres zuläßt. Wenn also sämmtliche Arten einer Gattung angegeben sind, so sind mit der Setzung Einer Art alle übrigen aufgehoben, und umgekehrt. Z. B. ist das Dreieck als rechtwinklig gesetzt, so ist es weder spitzwinklig noch stumpfwinklig; ist es als rechtwinklig negirt, so ist es entweder spitzwinklig oder stumpfwinklig.

§. 13. Klarheit und Deutlichkeit.

1. Das Identitätsgesetz stellt an den Denkgeist die Forderung, jeden Begriff in seiner Bestimmtheit zu fassen und ihn von allen anderen Begriffen zu unterscheiden. Dieser Forderung ist erst dann Genüge geleistet, wenn der Denkgeist in allen seinen Begriffen *Klarheit* und *Deutlichkeit* erreicht hat. Ein Begriff ist nämlich *klar*, wenn er von allen anderen Begriffen scharf und genau unterschieden wird. Er ist *deutlich*, wenn auch die einzelnen Merkmale desselben bestimmt von einander unterschieden werden. Das Gegentheil der Klarheit und Deutlichkeit ist *Dunkelheit* und *Verworrenheit*. Dunkel ist also derjenige Begriff, welcher sich mit anderen, besonders ähnlichen Begriffen verwechseln läßt, wohin gegen derjenige Begriff verworren ist, dessen Merkmale nicht bestimmt und im Unterschiede von einander erfaßt sind. Es ist einleuchtend, daß zwischen der gänzlichen Dunkelheit und Verworrenheit einerseits und der vollkommenen Klarheit und Deutlichkeit andererseits viele Zwischenstufen liegen. Das Identitätsgesetz fordert daher, daß man in den Begriffen eine immer größere Klarheit und Deutlichkeit anstrebe.

2. Zur Klarheit eines Begriffes ist nothwendig, daß man seinen Umfang und damit die Grenzen kenne, die er zu verwandten Begriffen einnimmt. Die Deutlichkeit aber fordert genaue Kenntniß nicht nur des Umfanges, sondern auch des Inhaltes. Ein Begriff wird also verdeutlicht, wenn man ihn in seine Merkmale zergliedert und seinen Umfang durch Angabe der von ihm eingeschlossenen Begriffe auseinanderlegt. Jenes geschieht durch die *Erklärung* oder *Definition*, dieses durch die *Eintheilung* oder *Division*. Ueber beide wird später gehandelt werden.

D. Ueber den sprachlichen Ausdruck des Begriffes.

§. 14.

1. Das innere Denken findet seinen äußeren Ausdruck in der Sprache. Die logische Forderung des richtigen Denkens hat auch auf das Sprechen Anwendung. Die sprachliche Bezeichnung des Begriffes geschieht durch das Wort (terminus), und zwar durch das Nennwort (nomen). Soll die Bezeichnung eine vollkommene sein, so muß der Begriff durch das Wort so bestimmt ausgedrückt werden, daß er dadurch von allen anderen bezeichneten Begriffen unterschieden ist. Keine Sprache besitzt einen solchen Wortvorrath, um jede Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit zu vermeiden.

a) Es gibt daher in jeder Sprache bestimmte und vieldeutige Wörter (termini univoci und aequivoci). Erstere sind feststehende Bezeichnungen derselben Begriffe, letztere gleichlautende Bezeichnungen verschiedener Begriffe (Homonymie). Das vieldeutige Wort wird ein analoges genannt, wenn unter den bezeichneten Begriffen eine Aehnlichkeit besteht und wegen dieser Aehnlichkeit dasselbe Wort absichtlich für die verschiedenen Begriffe in Gebrauch ist (z. B. gesund; vgl. §. 9, Anm. c).

b) Wie einerseits die Sprache eine gewisse Dürftigkeit zeigt zur Darstellung der inneren Gedankenwelt, so bietet sie andererseits Unterscheidungsformen, welche dem Denken als solchem mangeln. So hat das Denken keinen Individualbegriff, wohingegen die Sprache durch ihre Eigennamen die einzelnen Dinge unterscheidet. So kann die Sprache durch ihre Sammelnamen (nomina collectiva) eine Mehrheit von Einzeldingen zusammenfassen, z. B. Heer. Diese Sammelnamen sind wohl zu unterscheiden von den allgemeinen Begriffen. Denn beim Begriffe kommen die Merkmale desselben allen zu seinem Umfange gehörenden Objecten einzeln (distributiv) zu (z. B. jeder Mensch ist vernünftig), bei den Sammelnamen nicht distributiv, sondern nur collectiv (z. B. wenn die Tapferkeit dem Heere zukommt, so noch nicht jedem Soldaten).

c) Besonders bemerkenswerth ist die Unterscheidung zwischen abstracten und concreten Wörtern. Das abstracte Wort bezeichnet die Wesenheit oder Beschaffenheit oder deren Mangel (Privation), abgesehen (abstrahirt) von dem Subjecte, welchem sie zukommt. Das concrete Wort bezeichnet die Wesenheit, Beschaffenheit oder deren Mangel, zugleich mit ihrem Subjecte (z. B. Menschheit — Mensch, Schönheit — schön, Blindheit — blind). Für diese Unterscheidung hat die Logik keine Formen,

sondern nur die Sprache. Denn der concrete Begriff „Mensch" und der abstracte „Menschheit" unterscheiden sich logisch gar nicht.

2. Als Regeln für den sprachlichen Ausdruck mögen folgende dienen: Die Ausdrücke sind möglichst in der eigentlichen, hergebrachten Bedeutung zu nehmen. Unbestimmte, vieldeutige, figürliche, und auch, so viel es angeht, fremdländische Ausdrücke sind zu vermeiden. Wo Mißverständniß eines Ausdruckes möglich ist, hat man den Sinn desselben genauer zu erklären.

II. Das Urtheil.

§. 15. Erklärung und Uebersicht.

1. Der Denkgeist hat, um Klarheit und Deutlichkeit in seinen Begriffen zu gewinnen, dieselben nach Umfang und Inhalt genau zu bestimmen. Der Begriff als solcher, als einheitlicher Complex von Merkmalen, ist erst dann vom Denkgeiste wirklich begriffen, wenn er nach Umfang und Inhalt durchsichtig gemacht ist. Dies geschieht aber nur dadurch, daß der Denkgeist vergleicht, trennt und verbindet; nämlich dasjenige, was zusammenstimmt und zusammengehört, unterscheidet und trennt von dem Nichtzusammengehörenden, und jenes einheitlich verbindet. Es wurde schon bemerkt (§. 5, 4), daß man dieses Verbinden und Trennen Urtheilen nennt. Das Urtheil ist also jene Denkform, wodurch Zusammengehörendes durch Bejahung verbunden, Nichtzusammengehörendes durch Verneinung getrennt wird; oder: da dieses Verbinden und Trennen unmittelbar die Bestimmung eines Begriffes bezweckt, dasjenige aber, was zur Begriffsbestimmung dient, selbst einen oder mehrere Begriffe bildet, so ist das Urtheil die unmittelbare Bestimmung eines Begriffes durch andere. Der Begriff, welcher bestimmt wird, heißt Subject; dasjenige, was zu seiner Bestimmung dient, nennt man Prädicat.

2. Das Urtheil wird ausgedrückt durch den einfachen Satz. Dieser besteht aus dem Subjecte (S), dem Prädicate (P) und der (besonders ausgedrückten oder im Prädicate einbegriffenen) Copula (S—P). Subject und Prädicat bilden die Materie des Urtheils; die Weise der Verbindung beider oder die Art, wie das Subject durch das Prädicat bestimmt wird, ist die Form desselben. Nun kann aber das Subject entweder nach seinem Inhalte, oder nach seinem Umfange durch das Prädicat bestimmt werden. Darnach gibt es zwei Haupturtheilsformen, das kategorische und das disjunctive Urtheil. An das kategorische schließt sich als dritte Urtheilsform (von logisch zweifelhafter Berechtigung) das hypothetische Urtheil. (Diese Eintheilung stimmt überein mit der Kantischen nach der Relation.)

In Bezug auf das Wort „sein" als Copula (A ist B) ist wohl zu beachten, daß es hier nur relative Bedeutung hat, nur die Beziehung zwischen A und B ausdrückt. Wird es substantivisch angenommen, so ist es Prädicat und bedeutet das Dasein des Subjectes. A ist, d. h. A existirt. Solche Urtheile heißen Existentialsätze.

3. Wir werden im Folgenden zuerst das Urtheil an sich — das kategorische, hypothetische, disjunctive — betrachten und zugleich bei jedem die Forderungen der Denkgesetze betreffs seiner Richtigkeit angeben, dann das Verhältniß eines Urtheils zu anderen, endlich den sprachlichen Ausdruck desselben behandeln.

A. Das Urtheil an sich.

§. 16. Das kategorische Urtheil.

1. Das kategorische Urtheil ist dasjenige, in welchem von einem Subjecte ein Prädicat schlechthin und entschieden ausgesagt wird. Die Aussage kann in Form der Bejahung, oder der Verneinung geschehen, d. h. das Subject kann bestimmt werden durch Beilegung oder Ausschließung eines Prädicates. Somit ist das kategorische Urtheil entweder bejahend (positiv) oder verneinend (negativ). Das Prädicat ist — ausgenommen den Fall, wo Subject und Prädicat Wechselbegriffe sind — allgemeiner als das Subject; denn es bildet eines der allgemeinen Merkmale, die zusammen das Subject determiniren. Im bejahenden Urtheile ist also das Subject dem Prädicate untergeordnet (supponirt). Das Urtheil „S ist P" soll nicht heißen „$S = P$", sondern „S macht einen Theil des Umfanges von P aus" oder „$S < P$". Das Prädicat wird also nach seinem theilweisen Umfange genommen; mit anderen Worten: das bejahende Urtheil supponirt particulär. Das verneinende Urtheil hingegen schließt den ganzen Umfang des Prädicates von dem Subjecte aus, es supponirt universell: $S <\!\!- P$; d. h. „S fällt unter Nicht-P" also „nicht unter P" oder „kein S ist P".[1])

Die Eintheilung der Urtheile in bejahende und verneinende nennt Kant die Eintheilung nach der Qualität und rechnet dazu — aber mit Unrecht — die unendlichen (limitirenden) Urtheile, d. h. solche, wo die Verneinung nicht zur Copula, sondern zum Prädicate gehört. Z. B. der Mensch ist nicht-sterblich, d. h. ein Nichtsterbliches. Solche Urtheile sind sachlich von den verneinenden Urtheilen nicht verschieden.

---

[1]) In dem Urtheile: „Der Mensch ist sterblich," wird behauptet, daß der Mensch (oder alle Menschen) einiges Sterbliche ist oder einen Theil aller sterblichen Wesen ausmacht. Dagegen bedeutet das Urtheil: „Kein Thier ist vernünftig", daß alles, was Thier ist, von dem ganzen Umfange des Begriffes „vernünftig" ausgeschlossen ist.

2. Das Subject des kategorischen Urtheiles kann nach seinem ganzen oder nach seinem theilweisen Umfange genommen werden. Darnach unterscheidet man allgemeine ($S < P$) und besondere ($^1/S < P$) Urtheile. Z. B. der Mensch ist (d. h. alle Menschen sind) sterblich; einige Menschen sind gelehrt.

Die angegebene Eintheilung ist die Kantische nach der Quantität. Als drittes Eintheilungsglied nimmt Kant hinzu das Einzelurtheil, wo das Prädicat von einem einzigen — sprachlich bestimmten — Subjecte ausgesagt wird. (Z. B. dieser Mensch [Sokrates] ist weise). Das bestimmte Einzelurtheil fällt in logischer Hinsicht mit dem allgemeinen Urtheile zusammen, weil es nach seinem ganzen Umfange genommen wird.

3. Wenn man die genannten Eintheilungen (nach der Qualität und Quantität) zugleich in Betracht zieht, so hat man das allgemein und besonders bejahende, sowie das allgemein und besonders verneinende Urtheil. Man bezeichnet sie durch die Vocale der Wörter *affirmo* und *nego* in folgender Weise:

Das allgemein bejahende Urtheil = a: ($S\,a\,P$, d. h. $S < P$)
Das besonders bejahende Urtheil = i: ($S\,i\,P$, d. h. $^1/S < P$)
Das allgemein verneinende Urtheil = e: ($S\,e\,P$, d. h. $S < - P$)
Das besonders verneinende Urtheil = o: ($S\,o\,P$, d. h. $^1/S < - P$)[1])

Die Bedeutung der Vocale a, i, e, o hat die Scholastik durch folgende Gedächtniß-Verse ausgedrückt:

Asserit a, negat e, verum generaliter ambo.
Asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

4. Was endlich die Richtigkeit des kategorischen Urtheils betrifft, so ist im Allgemeinen das bejahende Urtheil richtig, wenn das Subject mit dem Prädicate nach dem Identitätsgesetze übereinstimmt. Das verneinende Urtheil hingegen ist richtig, wenn beide Begriffe einander nach dem Gesetze des Widerspruches widerstreiten. Im Besonderen gelten folgende Regeln:

a) Das allgemein bejahende Urtheil ist richtig: 1) wenn S und P Wechselbegriffe sind;[2]) 2) wenn S dem P untergeordnet ist.[3])

---

[1]) Z. B. Alle Menschen sind vernünftig (a). Einige (oder manche) Menschen sind tugendhaft; irgend ein Mensch ist gelehrt (i). Kein Mensch ist allwissend (e). Einige Menschen sind nicht gelehrt; einige Dreiecke sind nicht rechtwinklig (o).

[2]) Z. B. Alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig. Das freie Wesen ist zurechnungsfähig. Alle Sonnen sind Fixsterne. Alle Eltern haben Kinder.

[3]) Alle Menschen sind Sinnenwesen. Alle Pflanzen sind organisch. Alle Staaten sind Gesellschaften. Alle Eichen sind Bäume. Jeder Betrug ist ein Verbrechen.

b) Das besonders bejahende Urtheil ist richtig: 1) wenn S und P Wechselbegriffe sind; 2) wenn S dem P untergeordnet ist. (Denn was von dem ganzen S gilt, muß auch von einem Theile desselben gelten.)[1]) 3) Wenn P dem S untergeordnet ist.[2]) 4) Wenn S und P sich theils ein- theils ausschließen.[3])

c) Das allgemein verneinende Urtheil ist richtig: 1) wenn S und P sich ihrem Umfange nach vollständig ausschließen, also disjunctiv oder conträr- oder contradictorisch-entgegengesetzt sind.[4])

d) Das besonders verneinende Urtheil ist richtig: 1) wenn S und P sich ihrem Umfange nach vollständig ausschließen;[5]) 2) wenn P dem S untergeordnet ist;[6]) 3) wenn S und P sich theils ein- theils ausschließen.[7])

Diese Regeln lassen sich zweckmäßig veranschaulichen, indem man die Umfänge von S und P durch sich deckende, concentrische, sich schneidende und auseinander liegende Kreise darstellt.

§. 17. Das hypothetische Urtheil.

1. Mit dem kategorischen Urtheile ist nahe verwandt das hypothetische. Es besteht in einer kategorischen Behauptung, aber in Folge einer vorausgesetzten Bedingung. Z. B. das Urtheil: „Das Gute wird belohnt" setzt voraus die Bedingung: „wenn Gott gerecht ist." Das hypothetische Urtheil ist also ein solches, wo das Prädicat von dem Subjecte unter Voraussetzung einer Bedingung ausgesagt wird. Also: wenn S ist, so ist P ($S \sim P$). Oder: wenn A, B ist, so ist C, D ($A < B \sim C < D$). Das hypothetische Urtheil besteht somit aus einem Vordersatze (antecedens) und einem Nachsatze (consequens), von welchen jener die Bedingung (conditio) oder Voraussetzung (hypothesis), dieser das Bedingte (conditionatum) oder die Behauptung (thesis) enthält. Der Vordersatz gibt den Grund, aber nur den Erkenntnißgrund des Nachsatzes an. An sich

---

[1]) Daher: Einige gleichseitige Dreiecke sind gleichwinklig. Einige Menschen sind Sinnenwesen; einige Pflanzen sind organisch. (Halbe Wahrheit.)

[2]) Einige Sinnenwesen sind Menschen; einige Organismen sind Pflanzen.

[3]) Einige Vernunftwesen sind Sinnenwesen; einiges Angenehme ist nützlich.

[4]) Kein Europäer ist ein Amerikaner; kein Kind ist ein Greis; kein Held ist ein Feigling; kein Geist ist körperlich; kein Vergängliches ist ewig.

[5]) Denn was von keinem S gilt, gilt auch nicht von einigen S. Also: Irgend ein Europäer ist kein Amerikaner; irgend ein Geist ist nicht körperlich. (Halbe Wahrheit.)

[6]) Einige Sinnenwesen sind nicht Menschen; einige Organismen sind keine Pflanzen.

[7]) Einige Vernunftwesen sind keine Sinnenwesen; einige Kluge sind nicht sittlich.

kann der Vordersatz Realgrund, aber auch reale Folge des Nachsatzes sein. (Z. B. Wenn eine Sonnenfinsterniß ist, so ist Neumond.)

2. Das hypothetische Urtheil ist, wie das kategorische, entweder allgemein bejahend: allemal, wenn S ist, ist P ($S \sim P$); oder besonders bejahend: zuweilen, wenn S ist, ist P ($^1/S \sim P$); oder allgemein verneinend: allemal, wenn S ist, ist P nicht ($S \sim - P$); oder besonders verneinend: zuweilen, wenn S ist, ist P nicht ($^1/S \sim - P$). Die Quantität (allgemein oder besonders) richtet sich nach dem Vordersatze, die Qualität (bejahend oder verneinend) liegt im Nachsatze.

3. Das hypothetische Urtheil wird zwar durch zwei Sätze ausgedrückt, aber es ist kein zusammengesetztes, sondern ein einfaches. Denn es wird weder der Vorder- noch der Nachsatz für sich, sondern nur die Folge des einen aus dem anderen behauptet. Ist also die Folge richtig, so ist auch das hypothetische Urtheil richtig, auch wenn Vorder- und Nachsatz für sich unrichtig sind. (Z. B. Wenn das Thier frei ist, so ist es zurechnungsfähig.) Im Besonderen gelten für die Richtigkeit der vier hypothetischen Urtheilsformen genau dieselben Regeln, welche im vorigen §. (unter 4) für die vier kategorischen Urtheilsformen angegeben sind. Also:

a) Das allgemein bejahende Urtheil ($S \sim P$) ist richtig, wenn die Umfänge von S und P sich decken, oder wenn der Umfang von S unter den von P fällt; mit anderen Worten: wenn alle Fälle, wo S (die Bedingung) stattfindet, gleich sind den Fällen, wo P (die Folge) eintritt,[1]) oder wenn die ganze Zahl der Fälle von S unter die von P fällt.[2])

b) Das besonders bejahende Urtheil ($^1/S \sim P$) ist richtig, wenn die Umfänge von S und P sich decken;[3]) oder wenn der Umfang von S unter den von P fällt;[4]) oder wenn der Umfang von P unter den von S fällt;[5]) oder wenn die Umfänge von S und P theils in- theils auseinanderfallen.[6])

---

[1]) Wenn die Sonne aufgeht, so wird es Tag. Wenn zwei Dreiecke in drei Seiten übereinstimmen, so decken sie sich. Wenn die Luft wärmer wird, so steigt das Thermometer.

[2]) Allemal, wenn Sonnenfinsterniß ist, so ist Neumond. Allemal, wenn es regnet, wird die Erde naß. Allemal, wenn der Frühling kommt, schlagen die Bäume aus.

[3]) Bisweilen, wenn die Sonne aufgeht, wird es Tag; bisweilen, wenn das Glas gerieben wird, entwickelt sich Elektricität. (Halbe Wahrheit.)

[4]) Bisweilen, wenn Sonnenfinsterniß ist, so ist Neumond; bisweilen, wenn Mondfinsterniß ist, ist Vollmond. (Halbe Wahrheit.)

[5]) Bisweilen, wenn Neumond ist, ist Sonnenfinsterniß; bisweilen wenn ein Gewitter ist, schlägt es ein. Zuweilen, wenn die Bäume ausschlagen, ist Frühling.

[6]) Zuweilen, wenn das Barometer steigt, ist es schönes Wetter; zuweilen wenn jemand lügt, findet er Glauben. Zuweilen, wenn jemand irrt, ist er entschuldbar.

c) Das allgemein verneinende Urtheil ($S \sim - P$) ist richtig, wenn die Umfänge von S und P ganz auseinander fallen. [1])

d) Das besonders verneinende Urtheil ($^1/S \sim - P$) ist richtig, wenn die Umfänge von S und P sich ganz ausschließen; [2]) oder der Umfang von P unter den von S fällt; [3]) oder wenn die Umfänge von S und P sich theils ein- theils ausschließen. [4])

Die hypothetische Urtheilsform wird von Herbart und Anderen nicht für eine logische, sondern nur für eine sprachliche Form gehalten, und wohl nicht mit Unrecht; denn das hypothetische Urtheil läßt sich wohl immer auf die kategorische Form zurückführen. Auch kann man nicht sagen, daß beim hypothetischen Urtheile das Gesetz des Grundes seine Anwendung finde, als wenn im kategorischen Urtheile ohne Grund behauptet würde. Auch das kategorische Urtheil hat einen hypothetischen Character. Denn in dem Urtheile: „S ist P" wird nichts über die Existenz von S und P ausgesagt, sondern nur behauptet: Wenn S gesetzt wird, so ist P mitzusetzen. Subject und Prädicat verhalten sich also, wie das Vorausgesetzte zum Mitgesetzten, oder wie die Bedingung zum Bedingten. Die hypothetische Bedeutung, welche in jedem Urtheil liegt, wird auch durch die Form besonders hervorgehoben, wenn im Gebiete des Wirklichen die Setzung des Subjects (der Bedingung) zweifelhaft ist.

§. 18. Das disjunctive Urtheil.

1. Während das kategorische (und hypothetische) Urtheil den Inhalt eines Begriffes entschieden bestimmt, dient das disjunctive zur Bestimmung seines Umfanges (divisives Urtheil), oder zur unentschiedenen Bestimmung seines Inhaltes durch Umfangstheilung eines höheren Begriffes (disjunctives Urtheil im engeren Sinne). Disjunctiv heißt ein solches Urtheil weil der Umfang eines jeden Begriffes aus disjunctiven Gliedern besteht.

2. Das divisive (Eintheilungs-) Urtheil ist ein solches, welches den Umfang eines Begriffes durch sämmtliche unter ihn fallende Arten bestimmt. $A < B, C, D$; d. h. A ist entweder (theils) B, oder (theils) C, oder (theils) D. [5]) Ein solches Urtheil ist richtig, wenn die Disjunctionsglieder coordinirt sind und zusammen den ganzen Umfang des Subjectsbegriffes ausmachen.

---

[1]) Niemals, wenn die Sonne scheint, ist es Nacht.

[2]) Zuweilen, wenn die Sonne scheint, ist es nicht Nacht. (Halbe Wahrheit.)

[3]) Zuweilen, wenn Neumond ist, ist keine Sonnenfinsterniß; zuweilen, wenn Vollmond ist, ist keine Mondfinsterniß.

[4]) Zuweilen, wenn das Barometer fällt, ist kein schlechtes Wetter.

[5]) Z. B. Die Geographie ist entweder mathemathische, oder physische, oder politische Geographie; das Gedicht ist entweder episch, oder lyrisch, oder dramatisch; der Stoff ist entweder fest, oder tropfbar flüssig, oder gasförmig.

3. *Das disjunctive Urtheil im engeren Sinne* ist dasjenige, in welchem das Subject mittelst des Umfanges eines höheren Begriffes in der Weise bestimmt wird, daß dasselbe unter eine der Arten jenes höheren Begriffes, aber *unentschieden*, unter welche, fällt. $A < B, C, D$; d. h. A ist entweder (fällt entweder unter) B oder C oder D. [1]) — Die Richtigkeit eines solchen Urtheiles beruht darauf, daß dasjenige, was zum Umfange eines Gattungsbegriffes gehört, auch zu einem seiner Artbegriffe gehören muß. Daher ist das disjunctive Urtheil nur dann *richtig, wenn sämmtliche Arten des höheren Gattungsbegriffes angegeben sind.* Zwar wird es unbestimmt gelassen, welcher von den Arten des Gattungsbegriffes das Subject angehöre, aber es wird behauptet, daß es unter eine derselben mit Ausschluß aller anderen falle. Die Richtigkeit einer solchen Behauptung folgt aus dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten (vgl. §. 12, 3). — Da bei einer vollständigen Reihe der Artbegriffe aus der Setzung Einer Art die Aufhebung aller übrigen, und aus der Aufhebung Einer Art die Setzung einer der übrigen folgt, so lassen sich aus einem disjunctiven Urtheile doppelt so viele hypothetische Urtheile folgern, als jenes Disjunctionsglieder enthält. Z. B. aus dem Urtheile: A ist entweder B oder C oder D, ergeben sich 6 hypothetische Urtheile: Wenn A, B ist, so ist es weder C noch D. Wenn A nicht B ist, so ist es entweder C oder D, u. s. w.

4. Das divisive und das disjunctive Urtheil kann auch die hypothetische (Sprach-) Form annehmen, und heißt dann ein *hypothetisch-disjunctives* Urtheil. $A \sim > B, C, D$; d. h. wenn A ist, so ist entweder (theils) B oder (theils) C oder (theils) D. Z. B. Wenn das Dreieck geradlinig ist, so ist es entweder rechtwinklig oder spitzwinklig oder stumpfwinklig. — Oder $A \sim < B, C, D$; d. h. wenn A ist, so ist entweder B oder C oder D. Z. B. Wenn die Welt geworden ist, so ist sie entweder durch eine freie oder durch eine nothwendig wirkende Ursache geworden.

---

[1]) Z. B. Die Leidenschaften sind entweder Vorstellungen, oder Gefühle, oder Strebungen. Hier wird behauptet, daß das Subject (Leidenschaften) unter eine von den Arten des Gattungsbegriffes (bewußte Innenzustände) fällt, daß also diese Eine Art ein Merkmal des Subjectes ist. — Das Urtheil: „Der Geist ist entweder einfach, oder zusammengesetzt", will ein Merkmal des Subjectes (Geist) angeben und zwar dadurch, daß der Umfang des Begriffes „Wesen" in seine Arten („einfache und zusammengesetzte Wesen") zerlegt, und nun das Subject unter eine dieser Arten subsummirt wird, also die betreffende Art ein Merkmal desselben bildet. — Ebenso Cajus ist entweder ein Kind, oder ein Jüngling, oder ein Mann, oder ein Greis; die Ode ist entweder ein episches, oder ein lyrisches oder ein dramatisches Gedicht.

5. In Bezug auf die Quantität ist das divisive Urtheil stets allgemein; auch das disjunctive Urtheil im engeren Sinne kann nur ein allgemeines (oder einzelnes) sein, denn das Subject muß seinem ganzen Umfange nach unter den höheren Begriff fallen. Was dann die Qualität betrifft, so kann sowohl das divisive wie das disjunctive Urtheil nicht anders als bejahend sein. Denn die Bestimmung eines Begriffes durch Umfangstheilung kann nicht verneinend geschehen. Das sogen. remotive Urtheil (A ist weder B noch C) ist nur eine sprachliche Zusammenfassung mehrerer kategorischer (negativer) Urtheile. (Vgl. §. 22, 2.)

Auch das disjunctive Urtheil wird häufig für eine bloße Sprachform erklärt, aber mit Unrecht. Es enthält einen einzigen, durch die Umfassung sämmtlicher Disjunctionsglieder abgeschlossenen Gedanken, obgleich sich aus ihm, wie wir sahen, einzelne Urtheile folgern lassen. Es ist daher von den zusammengesetzten Urtheilen, welche die Sprache bildet, wohl zu unterscheiden.

§. 19. Modalität der Urtheile.

1. Bei dem Urtheile an sich kann noch die Art und Weise in Betracht kommen, wie der urtheilende Verstand durch das Verhältniß der Begriffe (Subject und Prädicat), welche er im Urtheile verknüpft, bestimmt wird, ob er dieses Urtheil als ein bloß mögliches, oder als ein wirkliches, oder als ein nothwendiges zu setzen hat. Kant nennt diesen Gesichtspunkt die Modalität der Urtheile und unterscheidet darnach assertorische problematische und apodiktische, d. h. Wirklichkeits-, Möglichkeits- und Nothwendigkeits-Urtheile (S ist P; S kann P sein; S muß P sein). Durch das logische Urtheil wird zunächst einfach ein Subject durch ein Prädicat bestimmt, und diese Bestimmung ist richtig, wenn das Prädicat vom Subjecte (bejahend oder verneinend) auszusagen ist. Erkennt nun der reflectirende Denkgeist, daß das im Urtheile ausgedrückte Verhältniß zwischen Subject und Prädicat immer vorhanden sein müsse, und daß das contradictorische Gegentheil (die Verneinung) dieses Urtheils unmöglich sei, so hat er das Urtheil als ein nothwendiges zu denken. Dieses ist bei allen Urtheilen der Fall, bei welchen das Prädicat ein wesentliches Merkmal des Subjectes ist.[1]) Wenn dagegen der Verstand einsieht, daß das im Urtheile ausgesprochene Verhältniß zwischen Subject und Prädicat nicht immer vorhanden sein müsse, sondern nur bisweilen stattfinden könne, so hat er das Urtheil im Allgemeinen als ein mögliches zu denken. Dies ist der Fall, wenn das Subject durch ein unwesentliches (vorübergehendes)

---

[1]) Z. B. Der Mensch ist (nothwendig) vernünftig; jede Wirkung hat (nothwendig) eine Ursache. Die Seele des Menschen ist (nothwendig) unsterblich.

Merkmal bestimmt wird.[1]) Ob nun ein solches unwesentliches Merkmal dem Subjecte wirklich zukomme, darüber hat die Erfahrung zu entscheiden. Daher wird ein Urtheil, was im Allgemeinen nur problematisch gültig ist, in einzelnen, durch die Erfahrung gegebenen Fällen, assertorisch.[2])

2. Verwandt ist mit dieser Eintheilung jene Kantische in analytische und synthetische Urtheile, je nachdem das Prädicat sich aus dem Subjecte nach dem Identitätsgesetze herleiten (analysiren) läßt, oder nicht. Die Logik, sofern sie sich auf dem rein abstracten Denkgebiete bewegt, kennt nur analytische Urtheile; denn der Grund, weshalb von einem Subjecte ein Prädicat auszusagen ist, muß doch im Subjecte selbst liegen. Sobald man aber die Erfahrung zu Hülfe nimmt, kann auch von synthetischen Urtheilen gesprochen werden. Einem Subjecte können nämlich wesentliche und unwesentliche Merkmale zukommmen. Jene eignen ihm nothwendig, diese nicht nothwendig, und erst die Erfahrung entscheidet, ob sie ihm wirklich zukommen. Man kann nun die Urtheile, welche wesentliche Begriffsbestimmungen ausdrücken, analytische nennen, weil sie sich aus dem Wesen des Begriffes durch Analyse ergeben, und diese sind dann apriori'sche, d. h. abgesehen von aller Erfahrung und zwar nothwendig (apodiktisch) richtig. Diejenigen Urtheile, welche unwesentliche Merkmale vom Subjecte aussagen, können synthetische genannt werden, und sind dann aposteriori'sche, weil sie nur auf Grund der Erfahrung wirklich (assertorisch) und nicht bloß möglich (problematisch) zu behaupten sind.

B. Verhältniß eines Urtheiles zu anderen Urtheilen.

§. 20.

1. Wenn man in der Logik nach Urtheilsverhältnissen fragt, so kann man damit nur bezwecken, daß man aus denselben für die Richtigkeit des einen oder anderen Urtheiles Folgerungen ziehen will. Daher kommt das Verhältniß völlig verschiedener Urtheile (z. B. der Mensch ist vernünftig, der Stein ist schwer) hier nicht in Betracht. Die zu vergleichenden Urtheile müssen gleiche Materie (Subject und Prädicat) haben; ihre Verschiedenheit kann in der Quantität und Qualität liegen.

2. Sind die verglichenen Urtheile der Quantität nach gleich und der Qualität nach durch eine doppelte Negation verschieden, so zwar, daß

---

[1]) Z. B. Der Mensch kann gelehrt sein; das Dreieck kann rechtwinklig sein.

[2]) Z. B. Der Mensch ist gelehrt; das Wetter ist schön; das Eisen ist heiß.

das eine Mal einem Subjecte ein Prädicat zugesprochen, daß andere Mal demselben Subjecte das contradictorische Gegentheil des Prädicates abgesprochen wird (S < P und S < — n P [d. h. S ist nicht Nicht-P]), so heißen die Urtheile formell gleichgeltend oder äquipollent.[1]) Ist von solchen Urtheilen das eine wahr oder falsch, so auch das andere.

Materiell gleichgeltend sind die Urtheile, wenn von demselben Subjecte gleichgeltende oder correlative Merkmale ausgesagt werden. Z. B. der Mensch ist frei; der Mensch ist zurechnungsfähig; das Dreieck ist dreiseitig; das Dreieck ist dreiwinklig.

3. Wenn die verglichenen Urtheile nur nach der Quantität verschieden sind, d. h. wenn dasselbe Prädicat das eine Mal auf den ganzen, das andere Mal auf den theilweisen Umfang des Subjectes bezogen wird, so stehen diese Urtheile im Verhältnisse der Subordination, d. h. sie sind einander über- und untergeordnet. Das übergeordnete heißt subalternirend (subalternans), das untergeordnete subalternirt (subalternatum). Hier gelten folgende Regeln:

a) Ist das subalternirende Urtheil wahr, so auch das subalternirte. Denn das Prädicat, welches dem ganzen Umfange eines Begriffes zukommt, muß auch dem theilweisen Umfange zukommen. S < P also 1/S < P.[2])

b) Ist das subalternirte Urtheil falsch, so auch das subalternirende. Denn das Prädicat, welches einem Theile des Umfanges nicht zukommt, kann auch nicht dem ganzen Umfange zukommen.[3]) — Beide Regeln gelten aber nicht umgekehrt. Denn der untergeordnete Begriff hat einen größeren Inhalt als der übergeordnete; daher kann jenem ein Prädicat zukommen, was diesem nicht zukommt. Ist also das subalternirende Urtheil falsch, so nicht immer das subalternirte;[4]) und ist das subalternirte richtig, so nicht immer das subalternirende.[5])

4. Sind die Urtheile nach Qualität und Quantität verschieden,

---

[1]) Z. B. Alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist nicht sterblich.

[2]) Alle Menschen sind sterblich; einige Menschen sind sterblich. Alle Pflanzen sind Organismen; einige Pflanzen sind Organismen.

[3]) Z. B. Einige Thiere sind vernünftig; alle Thiere sind vernünftig. Einige Menschen sind allwissend; alle Menschen sind allwissend

[4]) Z. B. Alle Menschen sind tugendhaft (falsch!); einige Menschen sind tugendhaft (richtig!). Alle Gifte sind organisch; einige Gifte sind organisch. Alle Thiere sind Säugethiere; einige Thiere sind Säugethiere.

[5]) Einige Menschen sind reich (richtig!); alle Menschen sind reich (falsch!). Einige Thiere sind gefiedert; alle Thiere sind gefiedert.

so stehen sie im contradictorischen Gegensatze. Also das allgemein bejahende (S a P) ist contradictorisch entgegengesetzt dem besonders verneinenden (S o P), und das allgemein verneinende (S e P) dem besonders bejahenden (S i P). Denn diese Urtheile sind sowohl nach der Quantität (Alle — nicht alle, d. h. einige), als nach der Qualität (das eine bejaht, was das andere verneint) contradictorisch. Hier gilt die Regel: Contradictorische Urtheile können nicht zugleich wahr und falsch sein.[1])

5. Wenn bei den verglichenen Urtheilen nur die Qualität verschieden ist, so sind sie entweder conträr oder subconträr entgegengesetzt.

a) Conträr entgegengesetzt sind das allgemein bejahende (S a P) und das allgemein verneinende (S e P). Denn conträr entgegengesetzt sind solche Urtheile, die in Bezug auf Bejahung und Verneinung am weitesten von einander abstehen. Nun ist dem Urtheil S a P das Urtheil S e P mehr entgegengesetzt als das Urtheil S o P, weil S e P nicht nur einem Theile, sondern dem ganzen Umfange von S a P widerspricht. Hier gilt die Regel: Conträre Urtheile können nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein.[2]) Denn ist S a P wahr, so ist nothwendig sein contradictorisches Gegentheil S o P falsch, daher auch dessen subalternirendes S e P. Ist aber S a P falsch, so ist nothwendig S o P wahr, aber dessen subalternirendes S e P kann falsch und wahr sein. (Nach den oben unt. 3 angegebenen Regeln.)

b) Subconträr entgegengesetzt sind diejenigen Urtheile, von denen das eine besonders bejaht, was das andere besonders verneint; also das besonders bejahende Urtheil (S i P) und das besonders verneinende (S o P). Hier gilt die Regel: Subconträre Urtheile können nicht beide falsch, wohl aber beide wahr sein.[3]) Denn ist S i P falsch, so ist das

---

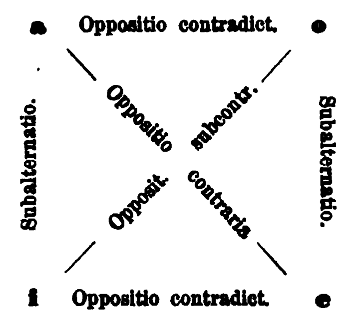
[1]) Alle Menschen sind fehlerhaft (falsch!); einige Menschen sind nicht fehlerhaft (richtig!). Alle Thiere sind organische Wesen (richtig!); einige Thiere sind nicht organische Wesen (falsch!).

[2]) Ist das Urtheil: „Alle Quadrate sind Parallelogramme", wahr, so ist das conträre: „Kein Quadrat ist ein Parallelogramm", falsch. Dagegen sind die Urtheile: „Alle Körper sind durchsichtig" und „kein Körper ist durchsichtig" beide falsch. Es kann aber auch ein Urtheil falsch und das conträre wahr sein: Alle Thiere sind vernünftig; kein Thier ist vernünftig.

[3]) Ist das Urtheil: Einige Menschen sind allmächtig, falsch, so ist wahr: Einige Menschen sind nicht allmächtig. Dagegen sind die Urtheile: „Einige Körper sind flüssig", und: „einige Körper sind nicht flüssig" beide wahr. Es kann aber auch ein Urtheil wahr, und das subconträre falsch sein: Einige Menschen sind sterblich: einige Menschen sind nicht sterblich.

contradictorische S e P wahr, also auch sein subalternirtes S o P. Ist aber S i P wahr, so ist S e P falsch, aber sein subalternirtes S o P kann wahr und falsch sein.

1. Die angegebenen Begriffsverhältnisse werden veranschaulicht durch das sogenannte logische Quadrat:



Das Schema ist hier etwas abweichend von der gangbaren Darstellung gegeben, um den weitesten Abstand der conträren Urtheile zu veranschaulichen.

2. Bei den Urtheilsverhältnissen werden mitunter auch die einstimmigen Urtheile angeführt, d. h. solche, bei welchen demselben Subjecte einstimmige Merkmale beigelegt werden; z. B. der Mensch ist vernünftig; der Mensch ist sinnlich. Da solche Urtheile beide wahr und beide falsch sein können, also für die Richtigkeit des einen aus der des anderen nichts gefolgert werden kann, so hat dieses Verhältniß für die Logik keinen Werth.

§. 21. Umkehr der Urtheile.

1. Die Materie zweier Urtheile kann dieselbe sein, und die Verschiedenheit derselben nicht allein in der Quantität und Qualität, sondern auch in der veränderten Stellung des Subjects- und Prädicatsbegriffes liegen. Man kann nämlich ein Urtheil umkehren, indem man den Prädicatsbegriff zum Subjectsbegriff und den Subjectsbegriff zum Prädicatsbegriff macht. Dabei kann die Qualität unverändert bleiben, und dann nennt man es Umkehr schlechthin (conversio), und zwar reine Umkehr (conversio simplex), wenn sich auch die Quantität nicht ändert, dagegen veränderte Umkehr (conv. per accidens), wenn die Quantität verändert wird. — Wird aber die Qualität verändert, und zwar durch doppelte Verneinung,[1]) so heißt die Umkehr Umsetzung (contrapositio oder conv. per contrapositionem), und diese kann wiederum eine reine und eine veränderte sein, je nachdem die Quantität unverändert bleibt oder nicht.

[1]) Z. B. die Umsetzung des Urtheils: „Pflanzen sind organische Wesen" geschieht durch doppelte Verneinung, indem nämlich einmal die Qualität verändert, und dann das contradictorische Gegentheil des Prädicatsbegriffes zum Subjectbegriffe gemacht wird: Nicht-organische Wesen sind nicht Pflanzen.

2. Die **Umkehr** muß, wenn das umgekehrte Urtheil richtig sein soll, nach folgenden Regeln geschehen:

a) **Das allgemein bejahende** Urtheil (S a P), das kategorische, wie das hypothetische, läßt sich im Allgemeinen nur **verändert** umkehren ($S < P$; $^1/P < S$. $S \sim P$; $^1/P \sim S$). [1]) Die **reine** Umkehr ist hier nur dann möglich, wenn das Prädicat dem Subjecte, oder die Folge dem Grunde, ausschließlich zukommt,[2]) also stets bei identischen und disjunctiven Urtheilen.

b) **Das besonders bejahende** Urtheil (S i P) läßt sich stets **rein** umkehren, obwohl streng genommen die Quantität nicht immer genau dieselbe bleibt ($^1/S < P$; $^1/P < S$. $^1/S \sim P$; $^1/P \sim S$).[3])

Aus der Umkehr des besonders bejahenden Urtheils kann auch ein allgemein bejahendes entstehen, wenn nämlich das Prädicat dem particulären Subjecte **ausschließlich** zukommt, also der Umfang von P unter den von S fällt.[4])

c) **Das allgemein verneinende** Urtheil (S e P) läßt sich stets rein und auch verändert umkehren. ($S < - P$; $P < - S$ und $^1/P < - S$. $S \sim - P$; $P \sim - S$; und $^1/P \sim - S$.) [5])

Das besonders verneinende Urtheil (S o P) läßt sich nicht nach einer allgemein logischen Regel umkehren. Aus dem Urtheile $^1/S < - P$ kann man weder mit Sicherheit folgern: $^1/P < - S$, noch auch $P < - S$. Denn wir haben oben (§. 16, 4, d) gesehen, daß beim besonders verneinenden Urtheil die Umfangsverhältnisse von S und P dreifach verschieden sein können, nämlich: S und P schließen sich ganz aus, oder P fällt unter S, oder S und P schließen sich theils ein, theils aus. Darnach ist die Umkehr jedesmal eine verschiedene und erst, nachdem man bei einem betreffenden Urtheile die dabei vorkommenden Umfangsverhältnisse von S und P erkannt hat, ist eine richtige Umkehr möglich. Das Urtheil: „Einiges Nützliche ist nicht angenehm"; lautet umgekehrt: „Einiges Angenehme ist nicht nützlich". Dagegen würde die richtige Umkehr des Urtheiles: „Einige Thiere sind nicht Vögel" sein: Alle Vögel sind Thiere.

---

[1]) Alle Krankheiten sind unangenehm; einiges Unangenehme sind Krankheiten. Alle Menschen sind Sinnenwesen; einige Sinnenwesen sind Menschen. Allemal, wenn Sonnenfinsterniß ist, ist Neumond; bisweilen wenn Neumond ist, ist Sonnenfinsterniß.

[2]) Alle Quadrate sind Vierecke von gleichen Seiten und rechten Winkeln; alle Vierecke von gleichen Seiten und rechten Winkeln sind Quadrate. Alle Fixsterne sind Sonnen; alle Sonnen sind Fixsterne. Allemal, wenn ein Gewitter ist, so blitzt und donnert es; allemal, wenn es blitzt und donnert, so ist ein Gewitter.

[3]) Einige Kluge sind sittlich; einige Sittliche sind klug. Einige Hunde sind treue Wächter; einige treue Wächter sind Hunde. — Bisweilen, wenn jemand lügt, findet er Glauben; bisweilen wenn jemand Glauben findet, lügt er.

[4]) Einige lebendige Wesen sind Thiere; alle Thiere sind lebendige Wesen. Einige Pflanzen sind Blumen; alle Blumen sind Pflanzen. Zuweilen, wenn Vollmond ist, ist Mondfinsterniß; allemal, wenn Mondfinsterniß ist, ist Vollmond.

[5]) Kein Mensch ist irrthumsfrei; kein Irrthumsfreier ist ein Mensch; und irgend ein Irrthumsfreier ist kein Mensch. — Niemals, wenn die Sonne scheint ist es Nacht; niemals, wenn es Nacht ist, scheint die Sonne.

3. Für die **Umsetzung** gelten folgende Regeln:

a) Das allgemein bejahende Urtheil läßt sich **rein** contraponiren. ($S < P$; $nP < -S$ d. h. Kein Nicht-P ist S (Alles Nicht-P ist nicht S); ebenso $S \sim P$; $nP \sim -S$.)[1]

b) Das allgemein verneinende Urtheil ist nur **verändert** zu contraponiren. ($S < -P$; $^1/nP < S$ d. h. (Mindestens) einige Nicht-P sind S; ebenso $S \sim -P$; $^1/nP \sim S$.)[2]

c) Das besonders verneinende Urtheil läßt sich **rein** contraponiren. Die Quantität bleibt nicht immer genau dieselbe. ($^1/S < -P$; $^1/nP < S$; ebenso $^1/S \sim -P$; $^1/nP \sim S$.)[3]

1. Für das besonders bejahende Urtheil gibt es keine allgemeine logische Regel der Contraposition, und zwar aus demselben Grunde, weshalb für das besonders verneinende Urtheil keine allgemeine Regel der Conversion vorhanden ist. Denn bei der Contraposition des besonders verneinenden Urtheiles wird immer die Qualität verändert, also aus dem besonders verneinenden wird ein besonders bejahendes Urtheil, und dann wird convertirt (wobei aber das contradictorische Gegentheil des Prädicatbegriffes zum Subjectsbegriffe wird).

2. Die Contraposition kann man auf die Conversion zurückführen. **Man hebt nämlich sowohl den Subjects- als den Prädicatsbegriff auf und kehrt dann das Urtheil um nach den Conversionsregeln.** — Die verschiedenen Weisen der richtigen Umkehrung sind in folgenden Gedächtnißversen ausgedrückt:

e i simpliciter convertitur, **e a** per accid(ens);
a o per contra; sit fit conversio tota.

C. Sprachlicher Ausdruck des Urtheiles.

§. 22.

1. Der sprachliche Ausdruck des Urtheiles ist hier in Erwägung zu ziehen, um zu unterscheiden, was der Logik und was der Grammatik angehört. Das logische Urtheil ist ein einfacher Denkact der Bejahung oder

---

[1]) Alle Pflanzen sind Organismen; alles, was kein Organismus ist, ist auch keine Pflanze. Alle Quadrate sind Parallelogramme; alle Nicht-Parallelogramme sind auch keine Quadrate. Alles Wirkliche ist auch möglich; alles, was nicht möglich ist, ist auch nicht wirklich. — Allemal, wenn der Frühling kommt, schlagen die Bäume aus; wenn die Bäume nicht ausschlagen, ist auch kein Frühling.

[2]) Kein Stein ist lebendig; mindestens einiges, was nicht lebendig ist, ist Stein. Kein Thier ist zurechnungsfähig; mindestens einiges Nichtzurechnungsfähige ist Thier. Niemals, wenn eine Sonnenfinsterniß ist, ist Vollmond; bisweilen, wenn kein Vollmond ist, ist Sonnenfinsterniß.

[3]) Einiges Nützliche ist nicht schön; einiges Nichtschöne ist nützlich. Einige Pflanzen sind nicht Blumen; einiges, was nicht Blume ist, ist Pflanze. Manche Genüsse sind nicht erlaubt; manches Nichterlaubte ist ein Genuß. Zuweilen, wenn jemand sich in Gefahr begibt, kommt er nicht darin um; zuweilen, wenn jemand nicht umkommt, begibt er sich in Gefahr.

der Verneinung. Die Sprache drückt denselben durch den einfachen Satz aus, welcher aus Subject, Prädicat und Copula besteht, und zwar vollständig, wenn alle drei Theile ausgedrückt sind; sonst unvollständig. Den Conjunctiv-, Optativ-, Imperativ- und Abhängigkeits-Sätzen entsprechen keine logischen Formen. Der Fragesatz drückt nur die Forderung aus, ein Urtheil zu fällen.

2. Die Sätze sind entweder einfach oder zusammengesetzt; die logischen Urtheile sind stets einfache Denkacte. Ein Satz ist einfach, wenn er nur Ein Urtheil ausdrückt; zusammengesetzt, wenn er mehrere Urtheile zusammenfaßt. So kann durch den Satz einem Subjecte eine Reihe von Prädicaten zu- oder abgesprochen werden: A ist sowohl B als C als D; A ist weder B noch C noch D. [1]) Oder man kann mehreren Subjecten ein gemeinsames Prädicat zu- oder absprechen: sowohl A als B als C sind D; weder A noch B noch C ist D. [2]) So auch in hypothetischer Form: wenn A ist, so ist sowohl B als C als D. Solche (Sprach-) Urtheile heißen conjunctive, und zwar die bejahenden Formen derselben copulative, die verneinenden remotive. Sie sind nur sprachliche Zusammenfassungen von einfachen kategorischen (oder hypothetischen) Urtheilen. Zu ihrer Richtigkeit wird nicht erfordert, daß alle möglichen Umfangsglieder des Subjectes oder alle Inhaltstheile des Prädicates vollständig angegeben werden; [3]) und dadurch unterscheiden sie sich von den disjunctiven Urtheilen, welche sämmtliche Disjunctionsglieder in Einem Denkacte umfassen.

3. Die zusammengesetzten Sätze sind entweder offenbar oder versteckt zusammengesetzt. Zu jenen gehören die genannten conjunctiven und die comparativen Sätze; [4]) zu diesen die Ausschließungs-, [5]) Aus-

---

[1]) Z. B. Der Mensch ist sowohl ein empfindendes, als denkendes, als freies Wesen. Das Thier ist weder ein vernünftiges, noch ein unorganisches Wesen.

[2]) Sowohl die Philosophie, als die Mathematik, als die Naturkunde sind Wissenschaften. Weder Merkur, noch Venus, noch die Erde haben ihr eigenes Licht.

[3]) Nur eine scheinbare Ausnahme macht das hypothetisch-conjunctive Urtheil in dem Falle, wo der Inhalt der Bedingung aus einzelnen Theilbedingungen zusammengesetzt ist. Z. B. $S \sim P$. Besteht nun S aus den Theilbedingungen S^1 S^2 S^3, so müssen diese natürlich vollständig angegeben werden, weil sonst nicht die erforderliche Bedingung S vorhanden ist. Also, wenn sowohl S^1 als S^2 als S^3 ist, so ist P. Z. B. Wenn es sowohl regnet, als die Sonne scheint, als diese der Regenwand in einer Höhe von nicht mehr als 42° gegenübersteht, so erscheint ein Regenbogen.

[4]) Pflanzen und Thiere und Menschen sind lebendige Wesen. Tugend ist besser als Reichthümer.

[5]) Nur Gott ist allmächtig. Die Engel sind allein reine Geister.

nahme-[1]) und Einschränkungs-Sätze.[2]) Diese Sätze bedürfen, um die darin versteckten Urtheile zu erkennen, der Auflösung.

III. Der Schluß.

§. 23. Der unmittelbare Schluß.

1. Wenn die Bestimmung eines Begriffes durch einen anderen nicht unmittelbar möglich ist, d. h. wenn die Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit beider nicht sofort einleuchtet, so bedarf es einer Vermittlung, um jene Bestimmung im Urtheile zu Stande zu bringen. Diese vermittelte Begriffsbestimmung nennt man einen Schluß. Derselbe besteht in der Ableitung eines Urtheiles aus einem oder mehreren anderen Urtheilen.

2. Zunächst läßt sich aus einem einzigen Urtheile ein anderes ableiten; diese Ableitung nennt man einen unmittelbaren Schluß. Derselbe ist keine eigentliche vermittelte Begriffsbestimmung und kann daher nur uneigentlich ein Schluß genannt werden. Solche Schlüsse sind:

a) Schlüsse aus der Identität oder Aequipollenz. Aus der Richtigkeit eines Urtheiles folgt die Richtigkeit des mit ihm identischen oder gleichgeltenden. Deshalb muß man auch, wenn einem Subjecte ein Prädicat zukommt, das contradictorisch entgegengesetzte ihm absprechen. S ist P; also S ist nicht Nicht-P. (Vgl. §. 20, 2.)

b) Schlüsse aus der Subalternation. Aus der Richtigkeit des subalternirenden folgt die Richtigkeit des subalternirten, und aus der Unrichtigkeit des subalternirten folgt die Unrichtigkeit des subalternirenden Urtheiles. Aber aus der Unrichtigkeit des subalternirenden läßt sich für das subalternirte nichts folgern, so wie aus der Richtigkeit des subalternirten sich nichts für das subalternirende Urtheil ergibt. (Vgl. §. 20, 3.)

c) Schlüsse aus der Opposition. Aus der Richtigkeit eines Urtheiles folgt die Unrichtigkeit des contradictorisch entgegengesetzten, und umgekehrt (§. 20, 4). — Ferner: Aus der Richtigkeit eines Urtheiles folgt die Unrichtigkeit des conträr entgegengesetzten. Ist aber ein Urtheil unrichtig, so läßt sich für das conträr entgegengesetzte nichts folgern (§. 20, 5, a). Endlich: Aus der Unrichtigkeit eines Urtheiles folgt die Richtigkeit des subconträr entgegengesetzten; ist aber ein Urtheil richtig, so läßt sich für das subconträr entgegengesetzte nichts folgern (§. 20, 5, b).

---

[1]) Außer Gott ist alles endlich. Alle irdischen Wesen, außer dem Menschen, sind vernunftlos.

[2]) Der Herrscher ist als Mensch den Unterthanen gleich. Der Mensch als solcher verdient Hochachtung. Der Mensch als Geist ist unsterblich.

d) Schlüsse aus der Conversion. Werden Urtheile nach den §. 20 angegebenen Regeln umgekehrt, so folgt aus der Richtigkeit des einen immer die des anderen Urtheiles, und umgekehrt.

e) Schlüsse aus der Modalität. Man kann schließen von der Nothwendigkeit auf die Wirklichkeit und Möglichkeit; so wie von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit; aber man kann nicht schließen von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, noch von der Wirklichkeit auf die Nothwendigkeit. — Ferner kann man schließen von der Nichtmöglichkeit auf die Nichtwirklichkeit und Nichtnothwendigkeit; so wie von der Nichtwirklichkeit auf die Nichtnothwendigkeit; aber man kann nicht schließen von der Nichtnothwendigkeit auf die Nichtwirklichkeit und Nichtmöglichkeit; noch auch von der Nichtwirklichkeit auf die Nichtmöglichkeit.

Der mittelbare Schluß oder Syllogismus.

§. 24. Erklärung und Uebersicht.

1. Im Unterschiede von dem unmittelbaren oder uneigentlichen Schlusse ist der eigentliche Schluß der mittelbare, d. h. die Ableitung eines Urtheiles aus mehreren anderen Urtheilen. Die letzteren müssen, da aus ganz verschiedenen Urtheilen offenbar nichts abgeleitet werden kann, etwas Uebereinstimmendes haben, wodurch jene Ableitung ermöglicht wird. Diese Uebereinstimmung besteht darin, daß zwei Begriffe (Subject und Prädicat des abzuleitenden Urtheiles) jeder für sich mit einem und demselben dritten (Hülfs-) Begriffe zu einem Urtheile verbunden sind und sich dadurch von selbst zu einem dritten (Schluß-) Urtheile zusammenschließen (conclusio). Und weil in einem solchen Urtheile das Subject durch das Prädicat vermittelst eines dritten Begriffes bestimmt wird, so kann man den eigentlichen Schluß auch als mittelbare Begriffsbestimmung bezeichnen.

2. Der Schluß (syllogismus) besteht also aus drei Begriffen, nämlich aus einem Oberbegriff (terminus major = P), einem Unterbegriff (terminus minor = S) und einem Mittelbegriff (terminus medius = M), so wie aus drei Urtheilen, nämlich aus dem Obersatze (propositio major), in welchem P mit M verbunden ist, aus dem Untersatze (propositio minor), in welchem S mit M verknüpft ist, und aus dem (abgeleiteten) Schlußsatze. Um nämlich den Oberbegriff dem Unterbegriffe beilegen zu können, müssen beide zuerst mit dem Mittelbegriffe verglichen worden sein. Die Vergleichung des Mittelbegriffes mit dem Oberbegriffe geschieht in dem Obersatze; die Vergleichung des Mittelbegriffes mit dem Unterbegriffe geschieht in dem Untersatze. (Ueber den Grund der Benen-

nungen „Ober-, Unter- u. Mittelbegriff" vgl. unten §. 25, 4.) Ober- und Untersatz zusammen nennt man die Prämissen des Schlußsatzes. Die drei Begriffe und die aus ihnen gebildeten Urtheile bilden die Materie des Schlusses, die Art und Weise, wie der Schlußsatz aus den Prämissen sich folgerichtig ergibt, macht die Form desselben aus. In dieser Folgerichtigkeit allein besteht die formale Wahrheit des Schlusses. Soll aber der Schluß die Kraft des Beweises (d. h. materielle Wahrheit) haben, dann müssen die Prämissen an sich wahr sein. Denn aus Unrichtigem kann wohl richtig, aber nichts Richtiges gefolgert werden.

3. Wie nun das Urtheil entweder ein kategorisches oder ein hypothetisches oder ein disjunctives ist, so auch der Schluß. Im Folgenden werden wir zuerst den einfachen (kategorischen, hypothetischen und disjunctiven) Schluß, dann den zusammengesetzten Schluß und endlich den sprachlichen Ausdruck des Schlusses behandeln.

A. Der einfache kategorische Schluß.

§. 25. Grundform desselben. Schlußregeln.

1. Der einfache kategorische Schluß ist ein solcher, in welchem aus zwei kategorischen Prämissen ein kategorischer Satz gefolgert wird. Hier wird aus der stufenweisen Unterordnung der drei Begriffe geschlossen. Weil S unter M und M unter P fällt, so muß auch S unter P fallen (bejahender kategorischer Schluß). Und weil S unter M fällt, M aber nicht unter P fällt, so kann auch S nicht unter P fallen (verneinender kategorischer Schluß). Also:

$M < P$ Alle Menschen sind sterblich,	$M < -P$ Kein Thier ist vernünftig,
$S < M$ die Gelehrten sind Menschen:	$S < M$ der Hund ist ein Thier:
$S < P$ die Gelehrten sind sterblich.	$S < -P$ d. Hund ist nicht vernünftig.

2. Die Richtigkeit dieses Schlußverfahrens leuchtet sofort ein. Denn was dem übergeordneten Begriffe (M) zukommt oder widerspricht, das muß auch dem untergeordneten (S) zukommen oder widersprechen, nach dem Satze: nota notae est nota rei; nota repugnans notae repugnat rei (vgl. §. 12, 2). Ist also P eine nota (Merkmal) von M und dieses selbst eine nota von S, so ist auch P eine nota von S. [1]) Die Alten nannten diese Grundregel des Schließens das dictum de omni et de

[1]) In Bezug auf S (hier als res bezeichnet) ist der Mittelbegriff eine nota und der Oberbegriff eine nota notae. Z. B. Alle Pflanzen (nota) sind organisch (nota notae); die Blume (res) ist eine Pflanze: Also ist die Blume organisch.

nullo, d. h.: Was von der ganzen Gattung gilt, das muß auch von ihren Arten und deren Exemplaren gelten; und was von der Gattung ausgeschlossen ist, das kann auch von ihren Arten und Exemplaren nicht gelten.

3. Im Einzelnen lassen sich folgende Schlußregeln angeben:

a) Die Urtheile des Schlusses dürfen nur drei Begriffe (Ober-, Unter- und Mittel-Begriff) enthalten; der Schlußsatz darf den Mittelbegriff nicht enthalten und die beiden anderen Begriffe nicht in einem weiteren Umfange nehmen, als diese ihn in den Prämissen haben.

b) Eine der beiden Prämissen, und zwar regelmäßig der Obersatz, muß allgemein sein. In derselben wird also der Oberbegriff vom Mittelbegriff allgemein ausgesagt, und unter diese allgemeine Regel im Untersatze etwas subsumirt.

c) Die Prämissen dürfen nicht beide verneinend sein. Denn wenn sowohl der Ober- als der Unterbegriff von dem Mittelbegriffe ausgeschlossen sind, so kann für die Beziehung jener beiden Begriffe zu einander nichts gefolgert werden. Vielmehr muß der Untersatz, weil er die Unterordnung unter die im Obersatze ausgesprochene allgemeine Regel enthält, bejahend sein.

d) Der Schlußsatz richtet sich in Bezug auf seine Quantität nach dem Untersatze, in Bezug auf seine Qualität nach dem Obersatze, weil er sein Subject vom Untersatze, sein Prädicat vom Obersatze erhält.

Die Alten drückten diese Regeln durch folgende acht Verse aus, von denen die vier ersten auf die drei Begriffe, die vier letzten auf die drei Urtheile des Schlusses sich beziehen.

1. **Terminus esto triplex, medius majorque minorque.**
2. **Latius hos quam praemissae conclusio non vult.**
3. **Aut semel aut iterum medius generaliter esto.**
4. **Nequaquam medium capiat conclusio fas est.**
5. **Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.**
6. **Pejorem semper sequitur conclusio partem.** [1])
7. **Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.**
8. **Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.**

4. Die angegebene Form des kategorischen Schlusses ist die Grundform, welche regelmäßig angewendet wird, und auf welche alle übrigen

---

[1]) Der schwächere Theil ist in Vergleich mit einem bejahenden Urtheil das verneinende, in Vergleich mit einem allgemeinen das besondere (particuläre) Urtheil. Ist also eine Prämisse negativ oder particulär, so auch der Schlußsatz. Ist eine Prämisse negativ und particulär, oder die eine negativ, die andere particulär, so ist der Schlußsatz negativ-particulär.

Formen sich zurückführen lassen. Von dieser Form sind auch die Benennungen „Ober-, Unter-, Mittelbegriff" hergenommen, weil hier in der That der Mittelbegriff dem Umfange nach die mittlere Stelle zwischen Ober- und Unterbegriff einnimmt.

§. 26. Schlußfiguren.

1. Die behandelte Grundform ist aber nicht die einzig mögliche Form des kategorischen Schlusses. Denn weil der Mittelbegriff den Schlußsatz vermittelt, so wird mit der veränderten Stellung desselben sich auch die Gestalt (Figur) des Schlusses ändern. Nun kann der Mittelbegriff eine vierfache Stellung haben. Er kann entweder Subject im Obersatze und Prädicat im Untersatze, oder Prädicat in beiden Prämissen, oder Subject in beiden Prämissen, oder Prädicat im Obersatze und Subject im Untersatze sein. Danach ergeben sich folgende vier Schlußfiguren:

I.	II.	III.	IV.
M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S
S P	S P	S P	S P

(*Sub prae*, tum *prae präe*, tum *sub sub*, denique *prae sub.*)

2. Um nun die Bedeutung und die logische Richtigkeit der einzelnen Figuren zu erkennen, müssen wir bei jeder Figur auf das Verhältniß des Ober- und des Unterbegriffes zum Mittelbegriffe eingehen.

a) Die erste Figur ist die im vorigen Paragraphen behandelte Grundform, und es gelten für sie die daselbst angegebenen Regeln. In dieser Figur muß also der Untersatz stets bejahend sein, weil sonst der Unterbegriff nicht unter den Umfang des Mittelbegriffes fiele und daher durch diesen nicht mit dem Oberbegriffe in Verhältniß gesetzt werden könnte. Der Obersatz muß ferner stets allgemein sein, weil sonst der Mittelbegriff in demselben nicht allgemein genommen wäre, und also der Unterbegriff gerade unter den Theil des Mittelbegriffes fallen könnte, der im Obersatze ausgeschlossen wäre. — Sit minor affirmans, nec major particularis. — Der Mittelbegriff kann allerdings auch in beiden Prämissen singulär sein, aber der bestimmte singuläre Begriff steht logisch dem allgemeinen Begriffe gleich, weil er nach seinem ganzen Umfange genommen ist.

b) In der zweiten Figur ist der Mittelbegriff als Prädicat sowohl dem Ober- als dem Unterbegriff übergeordnet. Allein wenn ein Begriff zwei andere Begriffe unter sich faßt, so läßt sich hieraus für das Verhältniß der beiden letzteren zu einander mit Sicherheit nichts folgern.

Denn diese können wiederum einander einschließen oder ausschließen oder ein- und ausschließen. Soll daher ein logischer Schluß möglich sein, so muß der Mittelbegriff einen der beiden anderen Begriffe einschließen, den anderen ausschließen. Also:

$P < -M$ Kein Mineral ist organisch,	$P < M$ Alle Farben sind sichtbar,
$S < M$ alle Pflanz. sind organisch:	$S < -M$ kein Ton ist sichtbar:
$S < -P$ keine Pflanze ist e. Mineral.	$S < -P$ kein Ton ist eine Farbe.

Das heißt: wenn ein Begriff (S) unter einen anderen (M) fällt, so ist er von Allem ausgeschlossen, was nicht unter M fällt; und: wenn ein Begriff (S) von einem anderen (M) ausgeschlossen ist, so ist er auch von Allem ausgeschlossen, was unter M fällt. — In dieser Figur muß also stets eine Prämisse negativ sein. Weil in Folge dessen auch der Schlußsatz negativ ist, so muß der Obersatz allgemein sein; sonst wäre der Oberbegriff im Obersatze besonders, im Schlußsatze allgemein (vgl. §. 16, 1) genommen. — Una negans esto, major vero generalis.

c) In der dritten Figur ist der Mittelbegriff als Subject sowohl dem Ober- als dem Unterbegriffe untergeordnet. $M < P$ und $M < S$. Wenn aber $M < S$, so ist offenbar $M = {}^1/S$; und dieses $^1/S$ fällt daher auch unter P resp. unter Nicht-P. Also:

$M < P$ Alle Mensch. s. vernunftbegabt,	$M < -P$ Kein Silber ist ein Kiesel,
$M < S$ alle Menschen gehen aufrecht:	$M < S$ alles Silber ist Mineral:
$^1/S < P$ ein. Aufrechtgeh. s. vernunftbeg.	$^1/S < -P$ einiges Miner. i. kein Kiesel.

Das heißt: wenn ein Begriff unter zwei andere fällt, so haben die beiden letzteren nothwendig Einen Theil gemeinsam, nämlich den Theil, welchen der dritte gemeinschaftliche Begriff umfaßt. Und wenn ein Begriff unter einen anderen fällt, aber von einem dritten ausgeschlossen ist, so haben die beiden letzteren nothwendig Einen Theil nicht gemeinsam. — In dieser Figur ist also der Schlußsatz stets particulär und der Untersatz bejahend. Denn wäre der Untersatz verneinend, so müßte auch der Schlußsatz verneinend und der Obersatz bejahend sein. Dann wäre aber der Oberbegriff im Obersatze besonders und im Schlußsatze allgemein genommen. (Vgl. §. 16, 1.) — Sit minor affirmans, conclusio particularis.

d) Die behandelten drei Figuren sind aristotelisch. Zu diesen hat Galenus (nach Averrhoes und Midas) die vierte Figur hinzugefügt, in welcher der Mittelbegriff Prädicat im Ober- und Subject im Untersatze ist. Dieselbe ist nur eine Umstellung der ersten Figur und gibt besonders bejahende, sowie allgemein und besonders verneinende Schlüsse.

$P < M$	Alle Salze sind Mineralien,	$P < M$	Alle Schnecken s. Mollusken,
$M < S$	alle Miner. sind unorganisch:	$M < -S$	kein Molluske ist ein Insect:
$^1/S < P$	einiges Unorganische ist Salz.	$S < -P$	kein Insect ist eine Schnecke.

Die Regeln für die vierte Figur sind folgende: 1) Major ubi affirmat, generalem sume minorem. Ist der Obersatz bejahend, so muß der Untersatz allgemein sein, damit der Mittelbegriff nicht zweimal particulär vorkomme. 2) Si minor affirmat, conclusio sit specialis. Ist der Untersatz bejahend, so ist der Unterbegriff in demselben particulär genommen, daher muß der Schlußsatz particulär sein. 3) Quando negans modus est, major generalis habetur. Ist der Schlußsatz negativ, so ist der Oberbegriff in demselben allgemein genommen, daher muß auch der Obersatz allgemein sein.

§. 27. Schlußweisen.

1. Die Prämissen des kategorischen Schlusses können im Allgemeinen verschieden sein nach Quantität (allgemein und besonders) und nach Qualität (bejahend und verneinend). Hiernach ergeben sich für jede Figur verschiedene Schlußweisen (modi):

a) In der ersten Figur kann der (stets allgemeine) Obersatz bejahend (a) und verneinend (e), sowie der (stets bejahende) Untersatz allgemein (a) und besonders (i) sein. Daher sind hier vier Schlußweisen möglich:

M a P	M e P	M a P	M e P
S a M	S a M	S i M	S i M
S a P[1]	S e P[2]	S i P[3]	S o P[4]

b) In der zweiten Figur kann der (stets allgemeine) Obersatz bejahend (a) und verneinend (e) sein; und da eine der beiden Prämissen stets verneinend sein muß, so ist der Untersatz allgemein oder besonders verneinend (e oder o), wenn der Obersatz allgemein bejahend (a) ist. Ist

[1]) Alle Verbrechen sind strafbar; jeder Betrug ist ein Verbrechen: Jeder Betrug ist strafbar. Alle Menschen sind irrthumsfähig; die Gelehrten sind Menschen: Die Gelehrten sind irrthumsfähig.

[2]) Kein Mensch ist allwissend; alle Gelehrten sind Menschen: Kein Gelehrter ist allwissend. Kein endliches Wesen ist irrthumsfrei; alle Menschen sind endliche Wesen: Kein Mensch ist irrthumsfrei.

[3]) Alle Säugethiere sind warmblütig; einige Wasserthiere sind Säugethiere: Einige Wasserthiere sind warmblütig. Alles Sinnliche ist vergänglich; einige Güter sind sinnlich: Einige Güter sind vergänglich.

[4]) Kein Planet ist selbstleuchtend; einige Himmelskörper sind Planeten: Einige Himmelskörper sind nicht selbstleuchtend. Kein Vergängliches hat absoluten Werth; einige Güter sind vergänglich: Einige Güter haben keinen absoluten Werth.

aber der Obersatz allgemein verneinend (e), so ist der Untersatz allgemein oder besonders bejahend (a oder i). Daher ergeben sich auch hier vier Schlußweisen:

P a M	P a M	P e M	P e M
S e M	S o M	S a M	S i M
S e P[1]	S o P[2]	S e P[3]	S o P[4]

c) In der dritten Figur kann der Obersatz alle vier Formen (a, e, i, o) haben, der (stets bejahende) Untersatz kann a und i, sowie der (stets particuläre) Schlußsatz i und o sein. Daher sind hier folgende sechs Modi möglich:

M a P	M a P	M e P	M e P	M i P	M o P
M a S	M i S	M a S	M i S	M a S	M a S
S i P[5]	S i P[6]	S o P[7]	S o P[8]	S i P[9]	S o P[10]

---

[1]) Alles Fehlerlose ist vollkommen; kein Mensch ist vollkommen: Kein Mensch ist fehlerlos. Alles Materielle ist theilbar; nichts Einfaches ist theilbar: Nichts Einfaches ist materiell.

[2]) Alle Fixsterne sind selbstleuchtend; einige Sterne sind nicht selbstleuchtend: Einige Sterne sind nicht Fixsterne. Jeder sittliche Mensch verabscheut die Lüge; mancher Diplomat verabscheut die Lüge nicht: Mancher Diplomat ist nicht sittlich.

[3]) Kein Mineral wächst; alle Pflanzen wachsen: Keine Pflanze ist ein Mineral. Kein Lügner ist glaubwürdig; jeder rechtschaffene Mensch ist glaubwürdig: Kein rechtschaffener Mensch ist ein Lügner.

[4]) Kein Verbrecher hat volle Gemüthsruhe; einige Menschen haben volle Gemüthsruhe: Einige Menschen sind keine Verbrecher. Keine wahre Kunst ist mechanische Fertigkeit; manche Virtuosität ist mechanische Fertigkeit: Manche Virtuosität ist keine wahre Kunst.

[5]) Alle Vögel legen Eier; alle Vögel sind Wirbelthiere: Einige Wirbelthiere legen Eier. Alle alttestamentlichen Propheten wußten Zukünftiges; alle alttestamentlichen Propheten waren Menschen: Einige Menschen wußten Zukünftiges.

[6]) Alle Schmetterlinge sind geflügelt; einige Schmetterlinge sind schön gefärbte Insecten: Einige schön gefärbte Insecten sind geflügelt. Alle Menschen sind Sinnenwesen; einige Menschen sind tugendhaft: Einige Tugendhafte sind Sinnenwesen.

[7]) Kein Mensch ist allwissend; alle Menschen sind vernünftig: Einige Vernünftige sind nicht allwissend. Keine Schlange hat Füße; alle Schlangen sind Thiere: Einige Thiere haben keine Füße.

[8]) Kein Säugethier legt Eier; einige Säugethiere sind Wasserthiere: Einige Wasserthiere legen keine Eier. Kein Menschenwerk ist Naturproduct; einige Menschenwerke sind schön: Einiges Schöne ist kein Naturproduct.

[9]) Einige Pflanzen sind giftig; alle Pflanzen sind organisch: Einiges Organische ist giftig. Einige Gottlose sind reich; alle Gottlose sind unglücklich: Einige Reiche sind unglücklich.

[10]) Einige Amphibien haben keine Füße; alle Amphibien sind Thiere: Einige Thiere haben keine Füße. Einiges Schöne ist kein Menschenwerk; alles Schöne gefällt unbedingt: Einiges unbedingt Gefallende ist kein Menschenwerk.

d) Für die vierte Figur ergeben sich nach den für dieselbe angegebenen Regeln folgende fünf Schlußweisen, die im Wesentlichen schon Theophrast als Modi der ersten Figur neben den vier aristotelischen aufstellte:

P a M	P a M	P i M	P e M	P e M
M a S	M e S	M a S	M a S	M i S
S i P[1])	S e P[2])	S i P[3])	S o P[4])	S o P[5])

1. Die angegebenen neunzehn möglichen Schlußweisen kann man auch nach den Regeln der arithmetischen Combination ableiten. Jede der beiden Prämissen kann nämlich eine vierfach verschiedene Form haben, nämlich a, e, i, o. Diese zu je 2 combinirt gibt 16 verschiedene Formen für jede Schlußfigur, also für alle vier Figuren 64 Formen. Zieht man nun die (nach den §. 25, 3 und §. 26, 2 angegebenen Regeln) unmöglichen Schlüsse ab, so ergeben sich unsere 19 Modi. Diese sind in folgende Gedächtnißverse gebracht, welche mit geringer Abweichung schon im 13. Jahrh. bei Shyreswood und Petrus Hispanus nach dem Vorgange von Psellus vorkommen.

> B*a*rb*a*r*a* C*e*l*a*r*e*nt primae D*a*r*ii* F*e*r*io*que.
> C*e*s*a*r*e* C*a*m*e*str*e*s. F*e*st*i*n*o*, B*a*r*o*c*o* secundae.
> Tertia grande sonans recitat D*a*r*a*pt*i*, F*e*l*a*pt*o*n,
> D*i*s*a*m*i*s D*a*t*i*s*i* B*o*c*a*rd*o* F*e*r*i*s*o*n. Quartae:
> B*a*m*a*l*i*p C*a*l*e*m*e*s D*i*m*a*t*i*s F*e*s*a*p*o* Fr*e*s*i*s*o*n.

In diesen Gedächtnißversen ist zugleich das Verfahren angedeutet, welches man Reduction (Zurückführung) des Syllogismus nennt. Man kann nämlich alle Schlußmodi zurückführen auf die vier Modi der ersten Figur als auf die Grundform alles Schließens. Man beachte zu dem Ende in obigen Versen die Buchstaben s, p, m, c. — s bedeutet, daß das durch den vorhergehenden Vocal bezeichnete Urtheil einfach, p bedeutet, daß es verändert (per accidens) convertirt werden muß; m zeigt an, daß die Prämissen umgesetzt werden müssen (mutandae); c endlich, welches nur in Baroco und Bocardo vorkommt, bedeutet, daß diese

---

[1]) Alle Eisenarten sind Metalle; alle Metalle sind Mineralien: Einige Mineralien sind Eisenarten. Alle Fische athmen durch Kiemen; alle durch Kiemen athmende Thiere haben kaltes Blut: Einige Thiere, die kaltes Blut haben, sind Fische.

[2]) Alle Menschen sind irrende Wesen; kein irrendes Wesen ist untrüglich: Kein Untrüglicher ist ein Mensch. Wer seine Pflicht gewissenhaft erfüllt, ist tugendhaft; kein Tugendhafter ist tadelnswerth: Kein Tadelnswerther erfüllt seine Pflicht gewissenhaft.

[3]) Einige Sterne sind Planeten; alle Planeten bewegen sich um die Sonne: Einiges sich um die Sonne Bewegende sind Sterne. Einige Gewächse sind giftig; alles Giftige ist tödtlich: Einiges Tödtliche ist ein Gewächs.

[4]) Keine Arterie ist eine Vene; alle Venen sind Blutgefäße: Einige Blutgefäße sind keine Arterien. Keine Pflanze ist ein Thier; alle Thiere sind organische Wesen: Einige organische Wesen sind keine Thiere.

[5]) Kein Tugendhafter ist unglücklich; einige Unglückliche sind unbesonnen: Einige Unbesonnene sind nicht tugendhaft. Kein unorganischer Körper ist lebendig; einiges Lebendige ist nützlich: Einiges Nützliche ist nicht unorganisch.

beiden Modi nicht direct reducirt werden können, sondern nur indirect durch eine Art conclusio per absurdum. Sind auf diese Weise die einzelnen Urtheile umgekehrt oder versetzt, so ist der betreffende Modus auf denjenigen der ersten Figur reducirt, welcher mit ihm in obigen Versen denselben Anfangsbuchstaben hat. (Z. B. Cesare wird reducirt auf Celarent durch einfache Umkehr des Obersatzes.) Das ganze Verfahren ist in folgenden Versen angedeutet:

s vult simpliciter converti, p per accid.
m vult transponi, c per impossibile duci.

2. Zur Veranschaulichung der Schlußfiguren und Schlußweisen werden sehr passend die Umfänge der vorkommenden Begriffe und deren Verhältniß zu einander durch Kreise dargestellt. Ausführlich findet sich diese Sphärendarstellung bei Ueberweg und besonders bei Lindner.

2. Was endlich die Bedeutung der Figuren betrifft, so ist die erste Figur die natürlichste und einfachste Art zu schließen. Sie schließt durch Subsumtion und liefert Schlußsätze von jeder Qualität und Quantität (allgemein und besonders bejahende, sowie allgemein und besonders verneinende). Sie dient zum directen, positiven Beweise. Die vierte Figur kann höchstens als Nebenfigur der ersten gelten. Die zweite Figur schließt durch Opposition, vermittelt also nur negative Schlußsätze und kann nur indirect, negativ beweisen. Die dritte Figur schließt durch Substitution und ist mit dem Inductionsschlusse (worüber später) verwandt. Sie vermittelt nur particuläre Schlußsätze.

B. Der einfache hypothetische Schluß.

§. 28.

1. Der hypothetische Schluß ist ein solcher, in welchem entweder sowohl der Ober- als der Unter- und daher auch der Schlußsatz hypothetisch ist (reiner hypothetischer Schluß), oder nur der Obersatz hypothethisch, der Untersatz aber thetisch, d. h. kategorisch und daher auch der Schlußsatz kategorisch ist (gemischter hypothetischer Schluß). Der reine hypothetische Schluß

$M \sim P$; d. h. wenn M ist, so ist P;
$S \sim M$; d. h. wenn S ist, so ist M:

$S \sim P$; d. h. wenn S ist, so ist P.[1])

ist von dem kategorischen nur durch den sprachlichen Ausdruck verschieden, und es gelten hier genau dieselben Regeln, Figuren und Modi, wie beim kategorischen Schlusse.

---

[1]) Wenn die Gesetze herrschen, so gelangt auch der Schwache zu seinem Recht; wenn der Staat wohlgeordnet ist, so herrschen die Gesetze: Wenn der Staat wohlgeordnet ist, so gelangt auch der Schwache zu seinem Recht.

2. Der gemischte hypothetische Schluß schließt entweder bejahend (modo ponente) von der Bedingung (dem Grunde) auf das Bedingte (die Folge), oder verneinend (modo tollente) von dem Bedingten auf die Bedingung:

$S \sim P$; d. h. wenn S ist, so ist P;	$S \sim P$; d. h. wenn S ist, so ist P;
. S; d. h. nun ist S:	. — P; d. h. nun ist nicht P:
. P; d. h. also ist auch P.[1])	. — S; d. h. also ist auch nicht S.[2])

Die Richtigkeit dieses Schlusses beruht auf der Regel, **daß mit der Bedingung auch das Bedingte gesetzt und mit dem Bedingten auch die Bedingung aufgehoben ist, aber in beiden Fällen nicht umgekehrt.** Nur in dem Falle, wo der Vordersatz den Nachsatz ausschließlich bedingt, kann auch verneinend vom Vordersatze auf den Nachsatz, und bejahend von diesem auf jenen geschlossen werden.[3])

3. Zur Richtigkeit des gemischt hypothetischen Schlusses wird erfordert, daß der hypothetische **Obersatz allgemein** sei. Der Untersatz kann auch besonders sein. Im Näheren entspricht der modus ponens der ersten Figur und der modus tollens der zweiten Figur des kategorischen Schlusses. Z. B.:

$S \sim P$	$S \sim P$	$S \sim - P$	$S \sim P$	$S \sim - P$
. S	. 1/S	. S	. — P	. P
. P	. 1/P	. — P	. — S	. — S u. s. w.
(barbara)[4])	(darii)[5])	(celarent)[6])	(camestres)[7])	(cesare)[8])

---

[1]) Wenn es einen Gott gibt, so gibt es eine Vergeltung; nun gibt es einen Gott: Also gibt es eine Vergeltung.

[2]) Wenn eine Sonnenfinsterniß ist, so ist Neumond; nun ist kein Neumond: Also ist keine Sonnenfinsterniß.

[3]) Wenn das Thermometer steigt, so wird es wärmer; nun steigt das Thermometer nicht: Also wird es nicht wärmer. Wenn ein Gewitter ist, so blitzt und donnert es; nun blitzt und donnert es: Also ist ein Gewitter.

[4]) Wenn Vollmond ist, so sind die Nächte hell; nun ist Vollmond: Also sind die Nächte hell.

[5]) Wenn es regnet, so wird die Erde naß; zuweilen regnet es: Also wird zuweilen die Erde naß.

[6]) Wenn es eine Vorsehung gibt, so gibt es kein Fatum; nun gibt es eine Vorsehung: Also gibt es kein Fatum.

[7]) Wenn der Ofen geheizt ist, so ist das Zimmer warm; nun ist das Zimmer nicht warm: Also ist der Ofen nicht geheizt.

[8]) Wenn jemand tugendhaft ist, so stiehlt er nicht; nun stiehlt er: Also ist er nicht tugendhaft.

Der hypothetische Schluß ist dem kategorischen so nahe verwandt, daß nur ein sprachlicher Unterschied zwischen beiden zu bestehen scheint. In Betreff des reinen hypothetischen Schlusses leuchtet dieses sofort ein. Aber auch mit dem gemischten hypothetischen Schlusse dürfte es sich kaum anders verhalten. Denn der hypothetische Obersatz kann auch die kategorische Sprachform annehmen, und die setzende (modus ponens) und aufhebende (modus tollens) Schlußweise findet ebenfalls bei dem kategorischen Schlusse statt. Z. B.:

$M < P$ d. h. wird M gedacht, so ist P mitgedacht ($= M \sim P$);
$S < M$ (mod. pon.) d. h. nun ist aber mit S, M mitgedacht:

$S < P$ d. h. also ist auch mit S, P mitgedacht.

Beim gemischt hypothetischen Schlusse ist die Schlußweise wesentlich keine andere. Kehrt man die Prämissen um, so ergibt sich:

. S d. h. S ist gedacht;
$S \sim P$; d. h. mit S ist auch P gedacht ($= S < P$):

. P also ist auch P gedacht.

C. Der einfache disjunctive Schluß. Das Dilemma.

§. 29.

1. Der disjunctive Schluß besteht aus einem disjunctiven Obersatze, von welchem der Untersatz eines oder mehrere Disjunctionsglieder setzt oder aufhebt, woraus dann folgt, daß im Schlußsatze die übrigen Glieder aufgehoben oder disjunctiv gesetzt werden müssen. Diese Schlußweise ist also eine doppelte:

a) eine durch Setzung aufhebende (modus ponendo tollens), d. h. aus der Setzung eines der Disjunctionsglieder im Untersatze folgt die Aufhebung aller übrigen Glieder im Schlußsatze, und aus der Setzung aller Disjunctionsglieder bis auf eines folgt die Aufhebung dieses einen Gliedes im Schlußsatze;

b) eine durch Aufhebung setzende (modus tollendo ponens), d. h. aus der Aufhebung eines der Disjunctionsglieder im Untersatze folgt die Setzung eines der übrigen Glieder (aber unbestimmt, welches?) im Schlußsatze, und aus der Aufhebung aller Glieder bis auf eines folgt die Setzung dieses einen Gliedes im Schlußsatze. (Vgl. §. 12, 3.) — *Zur Richtigkeit eines solchen Schlusses wird erfordert, daß die Disjunctionsglieder im Obersatze vollständig angegeben seien.*

2. Der disjunctive Obersatz kann nun entweder divisiv oder disjunctiv im engeren Sinne sein. Im ersten Falle ist im Obersatze ein (Gattungs-) Begriff seinem Umfange nach durch Eintheilung in seine Arten bestimmt. Im Untersatze wird dann behauptet:

Entweder a) daß ein von dem Gattungsbegriffe eingeschlossener Be-

griff unter eine von den Arten desselben falle, woraus sich der Schlußsatz ergibt, daß jener Begriff unter die übrigen Arten nicht falle:

$A > B, C, D.$ Das Dreieck ist entweder rechtwinklig oder spitzwinklig oder stumpfwinklig.
S (d. i. ein gewisses A) $< B$ Dieses Dreieck ist rechtwinklig:

Also $S < -C, -D.$ Also ist es wed. spitzwinkl. noch stumpfwinkl.

Oder b) daß ein von dem Gattungsbegriff eingeschlossener Begriff unter irgend eine von allen Arten bis auf eine einzige falle, woraus im Schlußsatze folgt, daß er unter diese eine Art nicht falle:

$A > B, C, D.$ Die Handlungen sind entw. geboten, od. erlaubt od. verboten.
$S < B, C$ Diese Handlung ist entweder geboten oder erlaubt:

$S < -D$ Also ist diese Handlung nicht verboten.

Oder c) daß ein von dem Gattungsbegriff eingeschlossener Begriff unter eine von den Arten desselben nicht falle, woraus im Schlußsatze folgt, daß er unter irgend eine der übrigen Arten falle:

$A > B, C, D$ Alle edlen Metalle sind entwed. Gold od. Silber od. Platina.
$S < -B$ Dieses edle Metall ist kein Gold:

$S < C, D$ Also ist es entweder Silber oder Platina.

Oder d) daß ein von dem Gattungsbegriff eingeschlossener Begriff unter keine der Arten bis auf eine einzige falle, woraus der Schlußsatz folgt, daß er unter diese eine Art falle:

$A > B, C, D$ Alle Körper sind entweder feste oder flüssige oder luftförmige.
$S < -B, -C$ Die Kohle ist weder flüssig noch luftförmig:

$S < D$ Also ist die Kohle ein fester Körper.

3. Wenn der Obersatz ein disjunctives Urtheil im engeren Sinne, also der Subjectsbegriff desselben durch die Arten eines höheren Begriffes unentschieden bestimmt ist (vgl. §. 18, 3), so wird im Untersatze entschieden:

Entweder a) daß dieser Subjectsbegriff unter eine von jenen Arten fällt, und daher im Schlußsatze behauptet, daß er von den übrigen Arten ausgeschlossen ist:

$A < B, C, D$ Die Ode ist entweder ein lyrisches, oder ein episches, oder ein dramatisches Gedicht.
$A < B$ Die Ode ist ein lyrisches Gedicht:

$A < -C, -D$ Also ist die Ode weder ein episch. noch ein dramat. Gedicht.

Oder b) daß dieser Subjectsbegriff unter irgend eine von jenen Arten bis auf eine einzige falle, und daraus im Schlußsatze gefolgert, daß er unter diese eine Art nicht falle.

$A < B, C, D.$	Diese Arznei ist entw. nützlich od. unwirksam od. schädlich.
$A < B, C$	Diese Arznei ist entw. nützlich od. unwirksam:
$A < - D$	Also ist sie nicht schädlich.

Oder c) daß dieser Subjectsbegriff unter eine von jenen Arten nicht fällt, und daher im Schlußsatze gefolgert, daß er von irgend einer der übrigen Arten eingeschlossen ist:

$A < B, C, D$	Dieser Winkel ist entweder ein rechter oder ein spitzer oder ein stumpfer.
$A < - B$	Nun ist dieser Winkel kein rechter:
$A < C, D$	Also ist er entweder ein spitzer oder ein stumpfer Winkel.

Oder d) daß dieser Subjectsbegriff unter keine von jenen Arten bis auf eine fällt, und daher im Schlußsatze behauptet, daß er unter diese eine Art fällt:

$A < B, C, D$	Dieser Kegelschnitt ist entweder eine Ellipse oder eine Parabel oder eine Hyperbel.
$A < - B, - C$	Nun ist derselbe weder eine Ellipse noch eine Parabel:
$A < D$	Also ist er eine Hyperbel.

4. Der divisive und disjunctive Obersatz kann auch die hypothetische Form haben, und es entsteht dann ein sogenannter **hypothetisch-disjunctiver Schluß**. In diesem wird regelmäßig geschlossen von der Setzung des Grundes auf die Setzung der disjunctiven Folge oder von der Aufhebung der Folge auf die Aufhebung des Grundes. Also:

$A \sim B, C, D$	$A \sim B, C, D$
$\bullet\ A$	$\bullet\ - B, - C, - D$
$\bullet\ B, C, D.$	$\bullet\ - A.$ [1]

Die aufhebende Form (modus tollens) des hypothetisch-disjunctiven Schlusses bildet den sogenannten **lemmatischen** Schluß, auch einfach **Dilemma** oder gehörnter Schluß (syllogismus cornutus) genannt, weil die einzelnen Disjunctionsglieder als eben so viele Spitzen (Hörner) angesehen werden, um eine Behauptung umzustoßen. Z. B.:

[1]) Wenn dieser Zeuge unwahr redete, so hat er die Wahrheit entweder nicht sagen können oder nicht sagen wollen.

Nun redete er unwahr:	Nun hat er die Wahrheit sagen können und wollen:
Also hat er die Wahrheit entweder nicht sagen können oder nicht sagen wollen.	Also redete er nicht unwahr.

$A \sim B, C$	Wenn die Krystalle Organismen wären, so wären sie entweder Pflanzen oder Thiere.
$\cdot - B, - C$	Nun sind sie weder Pflanzen noch Thiere:
$\cdot - A$	Also sind sie keine Organismen.

Eigentlich heißt der lemmatische Schluß nur dann Dilemma, wenn er zwei Disjunctionsglieder enthält, sonst aber je nach der Anzahl dieser Glieder Trilemma, Tetralemma, oder überhaupt Polylemma. Die hypothetische Form ist hier nur sprachliche Nebensache. Das Wesen des lemmatischen Schlusses besteht darin, daß man die Unrichtigkeit eines Gedankens (einer Behauptung) darlegt, indem man im Obersatze vollständig disjuntiv angibt, was mit jenem Gedanken nothwendig gedacht werden müsse, und dann im Untersatze jedes dieser Disjunctionsglieder verneint, um so im Schlußsatze den aufgestellten Gedanken selbst zu verneinen. Der lemmatische Schluß ist seiner Natur nach immer negativ, weil Negirung eines aufgestellten Gedankens. Ist der letztere selbst eine Negation, so wird allerdings der Schlußsatz eine (entgegengesetzte) Position enthalten. [1]) Mitunter gibt man dem lemmatischen Schlusse die Form, daß man mit Verschweigung der Hypothese sämmtliche, sich gegenseitig ausschließende Fälle, welche mit einer zu widerlegenden Behauptung vorhanden sein können, in einem disjunctiven Obersatze angibt, dann im Untersatze bei jedem Disjunctionsgliede zeigt, daß es mit jener Behauptung unvereinbar sei, woraus sich dann die Unwahrheit jener Behauptung von selbst ergibt. [2]) Zur Richtigkeit des lemmatischen Schluß wird erfordert, daß die Dis-

---

[1]) Beispiele: wenn die Krystalle Organismen sind, so sind sie entweder Pflanzen oder Thiere; nun sind sie weder Pflanzen noch Thiere: Also sind sie keine Organismen. — Wenn die Welt nicht von Gott hervorgebracht wäre, so müßte sie entweder durch bloßen Zufall oder durch Nothwendigkeit entstanden sein; nun ist keines von beiden der Fall: Also hat Gott die Welt hervorgebracht. — Wenn diese Welt nicht die beste wäre, so hätte Gott entweder die beste Welt nicht gekannt, oder nicht erschaffen wollen, oder nicht erschaffen können; nun findet keiner von diesen drei Fällen statt (wegen Gottes Allwissenheit, Allgüte, Allmacht): Also ist diese Welt die beste. (Leibniz).

[2]) Z. B.: Tertullian zeigt, daß der Befehl des Kaisers Severus, daß man die Christen nicht aufsuchen und doch die als solche angegebenen bestrafen solle, ungerecht sei, in folgender Weise: Entweder sind die Christen schuldig oder unschuldig; sind sie schuldig, so ist der Befehl ungerecht, weil man sie dann aufsuchen muß; sind sie unschuldig, so ist der Befehl ungerecht, weil man sie dann nicht strafen darf: Also ist der Befehl auf jeden Fall ungerecht. Dieses Dilemma würde in der eigentlichen hypothetisch-disjunctiven Form folgende Gestalt haben: Wenn der Befehl des Kaisers gerecht wäre, so müßten entweder die schuldigen Christen nicht aufgesucht, oder die unschuldigen bestraft werden dürfen; nun ist beides nicht der Fall: Also ist der Befehl ungerecht.

junctionsglieder aus der aufgestellten Behauptung wirklich folgen und vollständig angegeben so wie vollständig im Untersatze aufgehoben werden müssen. Sonst entstehen Fehlschlüsse und gerade die lemmatische Schlußform ist zu absichtlichen Fehlschlüssen (Trugschlüssen) besonders geeignet, weil sich die Schlußfehler hier leicht verdecken lassen.

Bekannte Trugschlüsse bei den Alten sind der Krokodillschluß, [1]) und der Schluß des Sophisten Protagoras und seines Schülers Euathlus. [2])

4. Weiterhin lassen sich auch Schlüsse ziehen aus der Verbindung eines divisiven und disjunctiven Urtheiles in der Weise, daß eine Prämisse die Eintheilung eines Begriffes in seine Arten enthält, die andere Prämisse die disjunctive Unterordnung eines zweiten Begriffes unter eine von diesen Arten, und der Schlußsatz die Unterordnung des zweiten unter den ersten Begriff ausdrückt. Also:

---

[1]) Ein Krokodill hatte einer Frau ihr Kind geraubt und versprach, ihr dasselbe wieder zu geben, wenn sie ihm darüber die Wahrheit sagen würde. Diese nahm es an und sagte: du gibst mir das Kind nicht wieder.

Gut, antwortete das Krokodill:

Entweder hast du die Wahrheit gesagt oder nicht.

Im ersten Falle bekommst du das Kind nicht wieder, weil du ja die Wahrheit nicht gesagt hättest, wenn ich es dir wieder gäbe.

Im zweiten Falle bekommst du es nicht wieder nach unserem Contract.

Also bekommst du es in keinem Falle wieder.

Die Mutter retorquirte:

Entweder habe ich die Wahrheit gesagt oder nicht.

Habe ich die Wahrheit gesagt, so bekomme ich das Kind wieder nach unserem Contracte.

Habe ich die Wahrheit nicht gesagt, so bekomme ich das Kind wieder, weil dann das Gegentheil meiner Behauptung wahr ist, nämlich, daß du es mir wieder gibst.

Also bekomme ich es in jedem Falle wieder. (Vgl. Lucian. vit. auct. 22.)

[2]) Euathlus nahm beim Sophisten Protagoras Unterricht mit dem Contracte, daß er die Hälfte des Honorars voraus, die andere Hälfte erst dann bezahlen solle, wenn er den ersten Proceß gewonnen hätte. Nach beendigtem Unterrichte nahm er keinen Proceß an, bezahlte aber auch die zweite Hälfte des Honorars nicht.

Protagoras verklagte ihn in folgender Form:

Thörichter Jüngling, du mußt auf jeden Fall bezahlen. Denn entweder werden dich die Richter verurtheilen oder freisprechen.

Im ersten Falle mußt du nach dem Richterspruche, im zweiten nach unserem Contracte bezahlen.

Euathlus aber entgegnete:

Weiser Lehrer, ich brauche auf keinen Fall zu bezahlen.

Denn entweder werden mich die Richter verurtheilen oder freisprechen.

Im ersten Falle brauche ich nicht nach unserem Contracte, im zweiten nicht nach dem Richterspruche bezahlen.

(Vgl. Gellius, noct. attic. V, 10.)

$A > B, C, D$ Alle durch Wärme ausdehnsame Körper sind entweder fest, oder flüssig, oder gasförmig.
$S < B, C, D$ Das Wasser ist entweder fest, oder flüssig od. gasförmig:

$S < A$ Das Wasser ist ein durch Wärme ausdehnsamer Körper.

§. 30. Substitutionsschlüsse.

1. Das Subsumtionsverfahren, bei welchem aus der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine geschlossen wird (sei es, daß eine stufenweise Unterordnung des Unterbegriffes unter den Mittelbegriff und dieses unter den Oberbegriff statt findet, oder daß der Unterbegriff unter den Mittelbegriff fällt und mit diesem vom Oberbegriffe ausgeschlossen wird), findet noch eine weitere Anwendung. Wenn nämlich Subject und Prädicat eines Urtheiles attributive oder objective Bestimmungen bei sich haben, so kann man auch hier stets an die Stelle des Allgemeinen das in ihm enthaltene Besondere setzen. Z. B. Der Genuß von Giften — also auch von Arsenik — ist lebensgefährlich. Der Mensch strebt nach Selbsterhaltung — also auch nach Nahrung. Diese Schlußfolgerung welche dem Verfahren in der Algebra ähnlich ist, wo in einer (allgemeinen) algebraischen Formel besondere Zahlenwerthe substituirt werden, nennt man den Substitutionsschluß. Hier sind gleichfalls zwei Prämissen zu unterscheiden: ein Grundurtheil, welches zwischen zwei Grundbegriffen eine bestimmte, durch andere Begriffe vermittelte Beziehung aufstellt, als Obersatz, und das Hülfsurtheil, welches dem einen dieser beiden Grundbegriffe einen in seinem Umfange eingeschlossenen Begriff substituirt, als Untersatz. Im Schlußsatze wird dann die im Obersatze enthaltene Beziehung in Bezug auf den substituirten Begriff ausgedrückt. [1])

Vgl. Lindner, Lehrbuch der formalen Logik; Ueberweg, System der Logik. Nach diesem Substitutionsverfahren hat Beneke die ganze Syllogistik behandelt. Vgl. dessen „Lehrbuch der Logik" und „System der Logik."

2. Wie man aus einem Urtheile ein anderes folgern kann, indem man für die Begriffe andere substituirt, welche in jenen enthalten sind, so ergeben sich auch Folgerungen indem man für die Begriffe andere setzt,

---

[1]) Z. B. Die Erde zieht die sämmtlichen in ihrer Umgebung befindlichen Körper an; der Mond ist ein in der Umgebung der Erde befindlicher Körper: Also zieht die Erde den Mond an. — Die Flächeninhalte ähnlicher Figuren verhalten sich wie die Quadrate zweier gleichliegenden Seiten; gleichseitige Dreiecke sind ähnliche Figuren: Also verhalten sich die Flächeninhalte gleichseitiger Dreiecke wie die Quadrate zweier gleichliegenden Seiten.

welche mit jenen identisch sind. Denn was von einem Begriffe gilt, gilt auch von allen mit ihm identischen Begriffen. Auf diese Weise entstehen die Substitutionsschlüsse, welche man Identitätsschlüsse nennt. Man kann also in einem kategorischen oder hypothetischen Urtheile an die Stelle des Subjectes (resp. der Bedingung), oder des Prädicates (resp. der Folge), oder beider identische Begriffe setzen. Aehnlich verhält es sich bei dem disjunctiven Urtheile. Also:

		$A < B$		$A \sim B$	
$M < P$	$M = P$	$A = S$	$A \sim B$	$A = C$	$A < B, C, D$
$S = M$	$S < M$	$B = P$	$A = S$	$B = D$	$A = S$
$S < P$	$S < P$	$S < P$	$S \sim B$	$C \sim D$	$S < B, C, D$

§. 31. Modalität der Schlüsse.

Wir haben oben (§. 19) gesehen, daß der urtheilende Verstand das Verhältniß der in einem Urtheile verknüpften Begriffe entweder als nothwendig, oder einfach als wirklich, oder nur als möglich erkennt. Diese Modalität der Urtheile kommt auch beim Syllogismus in Betracht. Denn nach der verschiedenen Modalität der Prämissen richtet sich die Modalität des Schlußsatzes. Die Folge des Schlußsatzes aus den Prämissen ist zwar stets apodiktisch; aber das, was gefolgert wird, kann apodiktisch, assertorisch und problematisch sein. Hier gelten folgende Regeln:

1) Sind beide Prämissen entweder problematisch, oder assertorisch, oder apodiktisch, so ist auch der Schlußsatz entweder problematisch, oder assertorisch, oder apodiktisch.

2) Ist eine Prämisse assertorisch, oder apodiktisch, die andere aber problematisch, so ist der Schlußsatz problematisch.

3) Ist der Obersatz apodiktisch, der Untersatz assertorisch, so ist der Schlußsatz apodiktisch.

4) Ist der Obersatz assertorisch, der Untersatz apodiktisch, so ist der Schlußsatz assertorisch.

D. Der zusammengesetzte Schluß.

§. 32. Die Schlußkette.

1. Verschieden von den bisher behandelten einfachen Schlüssen ist der zusammengesetzte Schluß oder Vielschluß (Polysyllogismus). Dieser besteht aus mehreren einfachen (Theil-) Schlüssen, die zusammen ein Ganzes bilden und so mit einander verkettet sind, daß sie einen endgültigen Schlußsatz vermitteln. Je nachdem die Theilschlüsse vollständig, oder

unvollständig ausgedrückt sind, heißt der Vielschluß entweder Schlußkette, oder Kettenschluß.

2. Die Schlußkette muß wenigstens aus zwei (kann auch aus mehreren) vollständigen Theilschlüssen bestehen. Derjenige Theilschluß, dessen Schlußsatz Prämisse des folgenden Schlusses wird, heißt Vorschluß (Prosyllogismus); derjenige aber, welcher den Schlußsatz des Vorschlusses zur Prämisse hat, heißt Nachschluß (Episyllogismus). Die Schlußweise kann eine doppelte sein:

a) Progressiv (synthetisch) oder prosyllogistisch, d. h. vom Allgemeineren (Weiteren) zum Besonderen (Engeren) oder von dem Grunde zur Folge fortschreitend.

b) Regressiv (analytisch) oder episyllogistisch, d. h. vom Besonderen zum Allgemeineren oder von der Folge zum Grunde rückschreitend.

Wenn man nun nach der Grundform (erste Figur) des kategorischen Schlusses die Theilschlüsse verkettet, so ergeben sich folgende Schemata:

Progressiv:		Regressiv:	
$M < P$ $M^1 < M$	$M < -P$ $M^1 < M$	$S < M$ $M < M^1$	$^1/S < M$ $M < M^1$
$M^1 < P$ $M^2 < M^1$	$M^1 < -P$ $M^2 < M^1$	$S < M^1$ $M^1 < M^2$	$^1/S < M^1$ $M^1 < M^2$
$M^2 < P$ S (od. $^1/S$) $< M^2$	$M^2 < -P$ S (od. $^1/S$) $< M^2$	$S < M^2$ $M^2 < P$ (od. $< -P$)	$^1/S < M^2$ $M^2 < P$ (od. $< -P$)
S (od. $^1/S$) $< P$	S (od. $^1/S$) $< -P$	$S < P$ (od. $< -P$)	$^1/S < P$ (od. $< -P$)

In der progressiven Schlußweise findet also eine fortschreitende Unterordnung (Verengung) ($P > M > M^1 > M^2 > S$); in der regressiven dagegen eine stufenmäßige Ueberordnung (Erweiterung) der Begriffe ($S < M < M^1 < M^2 < P$) statt. [1]) Selbstredend können die einzelnen Mittelbegriffe auch

[1]) Haben wir die Begriffsreihe: Vergängliches, Zusammengesetztes, Organismen, Pflanzen, Bäume, Eichen, — so lassen sich folgende Schlußketten bilden:

Progressiv:	Regressiv:
Alles Zusammengesetzte ist vergänglich; alle Organismen sind zusammengesetzt:	Alle Eichen sind Bäume; alle Bäume sind Pflanzen:
Alle Organismen sind vergänglich; alle Pflanzen sind Organismen:	Alle Eichen sind Pflanzen; alle Pflanzen sind Organismen:
Alle Pflanzen sind vergänglich; alle Bäume sind Pflanzen:	Alle Eichen sind Organismen; alle Organismen sind zusammengesetzt:
Alle Bäume sind vergänglich; alle Eichen sind Bäume:	Alle Eichen sind zusammengesetzt; alles Zusammengesetzte ist vergänglich:
Alle Eichen sind vergänglich.	Alle Eichen sind vergänglich.

(sämmtlich oder theilweise) identisch sein: $P > M = M^1 = M^2 \geq S$, oder $S < M = M^1 = M^2 < P$.

3. Die Regeln für die Richtigkeit ergeben sich aus den Regeln für die erste Figur (vgl. §. 26, 2, a):

a) In der progressiven Schlußkette muß die oberste Prämisse (Obersatz der ersten Figur) allgemein, kann aber bejahend und verneinend sein. Alle folgenden Prämissen (Untersätze der ersten Figur) müssen bejahend und auch, mit Ausnahme der letzten Prämisse, allgemein sein (weil sich nach ihnen die mittleren Schlußsätze richten, welche als Obersätze der folgenden Theilschlüsse allgemein sein müssen). Die letzte Prämisse kann allgemein und besonders bejahend sei.

b) In der regressiven Schlußkette muß die oberste Prämisse (Untersatz der ersten Figur) bejahend, kann aber allgemein und besonders sein. Die mittleren Prämissen müssen (als Obersätze der ersten Figur) allgemein und zugleich, mit Ausnahme der letzten Prämisse, bejahend sein (damit die mittleren Schlußsätze, welche wieder Untersätze der folgenden Theilschlüsse sind, bejahend werden). Die letzte Prämisse kann bejahend und verneinend sein.

Die Schlußketten in der ersten Figur sind die gewöhnlichen und hauptsächlichsten. Indessen lassen sich auch in den übrigen Figuren Schlußketten bilden. Man nennt eine Schlußkette rein, wenn alle Theilschlüsse derselben Figur angehören, und solche Schlußketten sind nur in der ersten und dritten, niemals in der zweiten und vierten Figur möglich (wegen der Stellung des Mittelbegriffes). Eine Schlußkette heißt hingegen unrein, wenn sie in einer bestimmten Figur begonnen in einer anderen Figur fortgesetzt wird. Solche Schlußketten lassen sich in allen Figuren, mit Ausnahme der dritten, bilden; aber man kann nicht auf einen Vorschluß in einer bestimmten Figur beliebig einen Nachschluß aus jeder anderen Figur folgen lassen; sondern auf einen Vorschluß in der ersten Figur kann nur ein Nachschluß in der

---

Nehmen wir die Begriffsreihe: Bildungsmittel, Wissenschaft, Naturwissenschaft, Chemie, — und den vom Begriffe „Bildungsmittel" ausgeschlossenen Begriff „verächtlich", so ergiebt sich folgende Schlußkette:

Progressiv:	Regressiv:
Kein Bildungsmittel ist verächtlich; jede Wissenschaft ist ein Bildungsmittel:	Die Chemie ist eine Naturwissenschaft; alle Naturwissenschaften sind Wissenschaften:
Keine Wissenschaft ist verächtlich; alle Naturwissenschaften sind Wissenschaften:	Die Chemie ist eine Wissenschaft; jede Wissenschaft ist ein Bildungsmittel:
Keine Naturwissenschaft ist verächtlich; die Chemie ist eine Naturwissenschaft:	Die Chemie ist ein Bildungsmittel; kein Bildungsmittel ist verächtlich:
Die Chemie ist nicht verächtlich.	Die Chemie ist nicht verächtlich.

(ersten oder) dritten Figur, auf einen Vorschluß in der zweiten Figur nur ein Nachschluß in der ersten oder dritten Figur; auf einen Vorschluß in der vierten Figur nur ein Nachschluß in der dritten (wenn aber der Schlußsatz allgemein ist, auch in der ersten) Figur folgen. Ausführlich handelt über diese Schlußketten Drobisch, sowie Drbal, Lehrbuch der propädeutischen Logik.

4. Auch hypothetische Schlußketten lassen sich bilden; sowohl rein hypothetische (aus lauter hypothetischen Urtheilen bestehend, vgl. §. 28, 1) ganz in gleicher Weise wie die kategorischen, als auch gemischt hypothetische, wobei man passend den thetischen Untersatz dem hypothetischen Obersatze voraufgehen läßt. Also:

Reine hypothetische Schlußkette.		Gemischt hypothetische Schlußkette.	
Progressiv:	Regressiv:	Modo ponente:	Modo tollente:
		• A	• − D
$B \sim A$	$D \sim C$	$A \sim B$	$C \sim D$
$C \sim B$	$C \sim B$	• B	• − C
$C \sim A$	$D \sim B$	$B \sim C$	$B \sim C$
$D \sim C$	$B \sim A$	• C	• − B
$D \sim A$	$D \sim A$	$C \sim D$	$A \sim B$
		• D	• − A

Disjunctive Schlüsse sind zur Bildung von Schlußketten nicht geeignet. Denn bei ihnen findet keine Continuität der Unterordnung weder in den Begriffen, noch in dem Zusammenhange von Grund und Folge statt, sondern nur eine Wahl zwischen den coordinirten Begriffen des disjunctiven Obersatzes.

§. 33. Kettenschluß.

1. Wenn man in einer vollständigen Schlußkette die mittleren Schlußsätze wegläßt, so entsteht ein unvollständiger Vielschluß oder der Kettenschluß (Sorites.) Durch das Weglassen der mittleren Schlußsätze, welche sich ohnehin leicht hinzudenken lassen, verketten sich die Mittelbegriffe unmittelbar und vermitteln einen Schlußsatz, welcher die beiden in der ersten und letzten Prämisse ausschließlich vorkommenden Begriffe mit einander verknüpft. Im Uebrigen ist die Schlußweise beim Kettenschlusse ganz so wie bei der Schlußkette, also entweder progressiv oder regressiv. Lassen wir aus den im vorigen §. unter 2 gegebenen Schematen die Theilschlußsätze weg, so haben wir folgende Schemata des kategorischen Kettenschlusses:

Progressiv:		Regressiv:	
$M < P$	$M < -P$	$S < M$	$^1/S < M$
$M^1 < M$	$M^1 < M$	$M < M^1$	$M < M^1$
$M^2 < M^2$	$M^2 < M^1$	$M^1 < M^2$	$M^1 < M^2$
S (od. $^1/S$) $< M^2$	S(od. $^1/S$) $< M^2$	$M^2 < P$ (od. $< -P$)	$M^2 < P$ (od. $< -P$)
S (od. $^1/S$) $< P$	S (od. $^1/S$) $< -P$	$S < P$ (od. $< -P$)	$^1/S < P$ (od. $< -P$)

Der regressive Kettenschluß, welcher vom Besonderen zum Allgemeineren aufsteigt, heißt der gewöhnliche oder *aristotelische*; der progressive, welcher vom Allgemeineren zum Besonderen fortschreitet, heißt der umgekehrte oder (nach seinem Erfinder R. Goclenius) der *goclenische*. [1]) Im aristotelischen Kettenschluß richtet sich die Quantität des Schlußsatzes nach der Quantität der ersten Prämisse, welche sowohl allgemein als besonders sein kann, aber bejahend sein muß. Die Qualität entspricht der letzten Prämisse, welche sowohl bejahend als verneinend sein kann, aber stets allgemein sein muß. Umgekehrt richtet sich im goclenischen Kettenschluß die Quantität des Schlußsatzes nach der Quantität der letzten, die Qualität nach der der ersten Prämisse. (Vgl. vor. §. unter 3.)

---

[1]) Progressiv oder Goclenisch:	Regressiv oder Aristotelisch:
Alles Zusammengesetzte ist vergänglich;	Alle Eichen sind Bäume;
alle Organismen sind zusammengesetzt;	alle Bäume sind Pflanzen;
alle Pflanzen sind Organismen;	alle Pflanzen sind Organismen;
alle Bäume sind Pflanzen;	alle Organismen sind zusammengesetzt;
alle Eichen sind Bäume:	alles Zusammengesetzte ist vergänglich:
Alle Eichen sind vergänglich.	Alle Eichen sind vergänglich.

Ebenso die negative Schlußweise: Kein Bildungsmittel ist verächtlich; jede Wissenschaft ist ein Bildungsmittel u. s. w. Andere Beispiele: Der Unzufriedene ist unglücklich; der Habsüchtige ist unzufrieden; der Geizige ist habsüchtig: Also ist der Geizige unglücklich (goclenisch). Oder: Der Geizige ist habsüchtig; der Habsüchtige ist unzufrieden; der Unzufriedene ist unglücklich: Also ist der Geizige unglücklich (aristotelisch). Der Ehrsüchtige ist leidenschaftlich; der Leidenschaftliche ist unfrei; der Unfreie ist unvernünftig; der Unvernünftige ist unsittlich: Also ist der Ehrsüchtige unsittlich. (aristotelisch.) Oder: Der Unvernünftige ist unsittlich; der Unfreie ist unvernünftig u. s. w. (goclenisch.) — Seneca (epist. 85) Qui prudens est, et temperans est; qui temperans est, et constans; qui constans est, et imperturbatus; qui imperturbatus est, sine tristitia est; qui sine tristitia est, beatus est: ergo qui prudens est, et beatus est. (aristotelisch.) — Sokrates' Rechtfertigung in Platon's Kriton: Ich lebte freiwillig in diesem Staate. Wer in einem Staate freiwillig lebt, erkennt stillschweigend dessen Gesetze an; wer die Gesetze eines Staates anerkennt, muß sich nach denselben in allen Fällen richten; wer sich nach denselben in allen Fällen richten muß, darf sich selbst dem ungerechten Ausspruche derselben nicht entziehen: Also darf ich mich selbst dem ungerechten Ausspruche der Gesetze nicht entziehen.

2. Es gibt ferner auch hypothetische Kettenschlüsse, und diese sind, entsprechend den hypothetischen Schlußketten, entweder rein oder gemischt hypothetisch. Die im vorigen §. unter 4 angegebenen Schemata bekommen, wenn die Theilschlußsätze weggelassen werden, folgende Gestalt:

Reiner hypothetischer Kettenschl.		Gemischter hypothetischer Kettenschluß.		
Progressiv:	Regressiv:	Modo ponente:	Modo tollente:	Zusammenfassung beider:
		• A	• − D	$A \sim B$
$B \sim A$	$D \sim C$	$A \sim B$	$C \sim D$	$B \sim C$
$C \sim B$	$C \sim B$	$B \sim C$	$B \sim C$	$C \sim D$
$D \sim C$	$B \sim A$	$C \sim D$	$A \sim B$	• A ; • − D
$D \sim A$	$D \sim A$	• D [1]	• − A [2]	• D ; • − A

Das fünfte dieser Schemata drückt den modus ponens und den modus tollens zugleich aus und zwar dadurch, daß in den beiden vorhergehenden Schematen beim ponens das erste thetische Urtheil (• A) zur Schlußprämisse gemacht, während beim tollens die Prämissen in umgekehrter Reihenfolge geordnet sind. Vgl. Lindner.

3. Endlich lassen sich auch gemischte Kettenschlüsse bilden, indem man kategorische, hypothetische und auch disjunctive Urtheile unter einander so verkettet, daß ein Endschlußsatz sich ergibt. Sie sind nicht besonders beachtenswerth. Z. B.:

$A \sim B$	Alle A sind B.
$B \mathrel{<\!:} C$ Oder:	Alle B sind entweder C oder D oder E.
$C \sim D$	Sowohl C als D als E ist F.
$A \sim D$	Alle A sind F. u. s. w.

E. Ueber den sprachlichen Ausdruck des Schlusses.

§. 34.

1. Wie die Sprache das Urtheil durch den einfachen Satz ausdrückt, so den einfachen Schluß durch drei einfache Sätze. In der Auf-

---

[1]) Sokrates in der Apologie Platon's: Ich glaube an Dämonisches. Wenn ich an Dämonisches glaube, glaube ich auch an Dämonen; wenn ich an Dämonen glaube, glaube ich auch an Göttersöhne; wenn ich an Göttersöhne glaube, glaube ich an Götter: Also glaube ich an Götter. — Es gibt Naturgesetze. Wenn es Naturgesetze gibt, so gibt es eine physische Weltordnung; wenn es eine physische Weltordnung gibt, so gibt es auch einen höchsten weisen Urheber derselben; gibt es einen höchsten weisen Urheber derselben, so gibt es einen persönlichen Gott. Also ...

[2]) Es gibt keinen Zufall. Wenn etwas von Ungefähr geschieht, so gibt es einen Zufall; wenn etwas ohne Ursache geschieht, so geschieht es von Ungefähr. Also geschieht nichts ohne eine Ursache.

einanderfolge dieser Sätze kann sich aber die Sprache frei bewegen, wie ja auch das Denken hierin willkürlich verfährt. Wenn nun von der gewöhnlichen Ordnung (Obersatz, Untersatz, Schlußsatz) abgewichen wird, also der Schlußsatz den Prämissen oder der Untersatz dem Obersatz vorausgeht, so entsteht ein sogenannter *versetzter* Schluß im Unterschiede von dem *gewöhnlichen* Schluß: ein Unterschied, welcher nur die (sprachliche) Form, nicht das Wesen des Schlusses berührt. Z. B.:

$$\begin{array}{llllllll} & S < P & \text{oder} & S < P & & S < M & \text{oder} & S < M \\ \text{denn} & M < P & \text{denn} & S < M & ;\ \text{oder} & \underline{M < P} & & S < P \\ \text{und} & S < M & & M < P & & S < P & \text{denn} & M < P. \end{array}$$

2. Der einfache Schluß kann ferner durch die Sprache *unvollständig* ausgedrückt werden; dann heißt er ein unvollständiger, versteckter Schluß oder ein *Enthymem* (von ἐν θυμῷ). Das kategorische Enthymem ist entweder *erster* oder *zweiter* Ordnung, je nachdem der Ober- oder der Untersatz verschwiegen ist; ferner ist es entweder gewöhnlich oder versetzt, je nachdem die gesetzte Prämisse dem Schlußsatze vorangeht oder ihm folgt. Also:

$$\frac{S < M}{S < P}\ \text{oder}\ S < P\ \text{denn}\ S < M\,^{1});\quad \frac{M < P}{S < P}\ \text{oder}\ S < P\ \text{denn}\ M < P\,^{2})\ \text{u. s. w.}$$

Ebenso können rein und gemischt hypothetische sowie disjunctive Schlüsse enthymematisch sein, indem bei dem rein hypothetischen Schlusse der Ober-, oder der Untersatz, bei dem gemischt hypothetischen sowie dem disjunctiven nur der Obersatz fehlen kann.[3])

---

[1]) Die Seele ist einfach: Also ist sie nicht zerstörbar. Oder: Die Seele ist nicht zerstörbar, denn sie ist einfach. (Weggelassen ist der Obersatz: Alles Einfache ist nicht zerstörbar.)

[2]) Jedes Verbrechen ist strafbar: Also ist auch der Betrug strafbar. Oder: Der Betrug ist strafbar, weil jedes Verbrechen strafbar ist. (Ausgelassen ist der Untersatz: Der Betrug ist ein Verbrechen.)

[3]) Wenn jemand gefehlt hat, so ist er zu bestrafen: Also, wenn jemand ein Gesetz übertreten hat, so ist er zu bestrafen. — Heute geht der Mond mit Sonnenuntergang auf; denn es ist Vollmond. (Hier fehlt der Obersatz: Wenn Vollmond ist, so geht der Mond mit Sonnenuntergang auf.) — Die gleichseitigen Dreiecke sind nicht rechtwinklig; also sind sie schiefwinklig. (Hier fehlt der disjunctive Obersatz: Die Dreiecke sind entweder rechtwinklig oder schiefwinklig.) — Uebrigens ist der (kategorische) unvollständige Schluß wohl zu unterscheiden von dem uneigentlichen oder unmittelbaren Schlusse (§. 23). Denn bei jenem sind drei Begriffe vorhanden und daher die fehlende Prämisse leicht zu ergänzen. Bei diesem kommen nur zwei Hauptbegriffe vor. Der Schluß: Alle Blumen sind Pflanzen: Also sind auch einige Blumen Pflanzen, ist ein uneigentlicher, dagegen der Schluß: Alle Blumen sind Pflanzen: Also sind auch die Rosen Pflanzen — ein unvollständiger Schluß.

3. Als blos sprachliche Modification des einfachen Schlusses müssen auch (wohl die hypothetischen [vgl. §. 28, Anm.], sicher aber) die sogenannten conjunctiven Schlüsse gelten. Sie entstehen dadurch, daß die Prämissen die conjunctive (copulative und remotive) Form annehmen. (Vgl. §. 22, 2.) So wird das Wesen des kategorischen Schlusses nicht verändert, wenn in den kategorischen Schlußfiguren der Mittelbegriff durch eine Reihe conjunctiv verbundener Begriffe vertreten wird. Z. B.:

Sowohl A als B als C sind P	P ist weder A noch B noch C
S ist sowohl A als B als C	S ist sowohl A als B als C
S ist also P[1])	S ist nicht P.[2])

Aehnlich verhält es sich mit den hypothetischen Schlüssen. Ist hier der Nachsatz conjunctiv, so sind mit der Setzung des Grundes alle seine Folgen gesetzt; dagegen ist mit der Aufhebung auch nur einer der Folgen der Grund aufgehoben:

Wenn A ist, so ist sowohl B, als C, als D

Nun ist A:	Nun ist B nicht:
Also ist sowohl B, als C, als D.	Also ist A nicht.[3])

Ist aber der Vordersatz conjunctiv, so läßt sich stets von der Verneinung der Folge auf die Verneinung aller einzelnen Gründe, dagegen von der Setzung eines der Gründe auf die Setzung der Folge schließen:

Sowohl wenn A ist, als wenn B ist, als wenn C ist, ist D

Nun ist A:	Nun ist D nicht:
Also ist D	Also ist weder A, noch B, noch C.[4])

[1]) Große, Reiche, Mächtige sind angesehen; Fürsten sind groß, reich, mächtig: Also sind Fürsten angesehen.

[2]) Die Materie kann weder vorstellen, noch streben, noch fühlen; die Seele kann vorstellen, streben und fühlen: Also ist die Seele nicht Materie.

[3]) Wenn auf Erden wahre Glückseligkeit ist, so ist daselbst Freiheit sowohl von Krankheit, als von Unglück, als vom Tode. Nun ist daselbst keine Freiheit von Krankheit: Also ist auf Erden keine wahre Glückseligkeit.

[4]) Sowohl wenn 2 Seiten und der eingeschlossene Winkel, als wenn 1 Seite und die anliegenden Winkel, als wenn alle 3 Seiten, als wenn 2 Seiten und der der größeren Seite gegenüberliegende Winkel der Reihe nach gleich sind, sind die Dreiecke congruent. Nun sind 2 Seiten und der eingeschlossene Winkel gleich: Also sind die Dreiecke congruent. Oder: Nun sind die Dreiecke nicht congruent: Also sind weder 2 Seiten und der eingeschlossene Winkel, noch 1 Seite und die anliegenden Winkel u. s. w. gleich. — Wenn aber der conjunctive Vordersatz aus Theilbedingungen besteht, die zusammen die ganze Bedingung der einen Folge ausmachen, so kann selbstredend nur von der Setzung aller Theilbedingungen auf die Setzung der Folge geschlossen werden. Z. B.: Wenn es sowohl regnet, als die Sonne scheint, als die

4. Der Vielschluß ist keineswegs eine blos sprachliche Form, sondern eben in der Verkettung der einzelnen Schlüsse liegt die logische Seite desselben. Der Kettenschluß ist allerdings als ein enthymematischer (sprachlich abgekürzter) Vielschluß anzusehen. Und doch vollzieht das Denken hier eigentlich nur die fortgesetzte Unter- oder Ueberordnung der unmittelbar verketteten Mittelbegriffe, ohne die ausgelassenen Theilschlußsätze zu ergänzen. Im strengen Sinne nennt man daher nur diejenigen Kettenschlüsse enthymematisch, welche durch Weglassung aller Prämissen derselben Ordnung aus einer Schlußkette entstehen. Hier muß das Denken, will es sich von der Richtigkeit des endgültigen Schlusses vergewissern, die einzelnen Theilschlüsse vervollständigen. Ein enthymematischer Kettenschluß erster Ordnung (worin alle Obersätze fehlen) ergibt sich auf diese Weise aus der regressiven Schlußkette, und ein enthymematischer Kettenschluß zweiter Ordnung, worin alle Untersätze fehlen), aus der progressiven Schlußkette (vgl. §. 32, 2). Also:

Enthym. Kettenschluß zweiter Ordnung.		Enthym. Kettenschluß erster Ordnung.	
$M < P$	$M < -P$	$S < M$	$^{1}/S < M$
$M^1 < P$	$M^1 < -P$	$S < M^1$	$^{1}/S < M^1$
$M^2 < P$	$M^2 < -P$	$S < M^2$	$^{1}/S < M^2$
$S < P$[1]	$S < -P$[2]	$S < P$[3]	$^{1}/S < P$

Ebenso lassen sich hypothetische enthymematische Kettenschlüsse bilden, und zwar rein hypothetische erster und zweiter Ordnung, gemischte nur zweiter Ordnung, mit Auslassung der hypothetischen Obersätze.[4]

5. Endlich ist noch als eine bemerkenswerthe sprachliche Schlußform der versetzte Vielschluß, das sogenannte **Epicherem** oder Schlußgewebe zu erwähnen. Es besteht aus lauter einfachen, versetzten, vollständigen oder unvollständigen Schlüssen, oder aus Schlußsätzen, die durch Anfügung der Prämissen (oder einer Prämisse) begründet werden. Man kann das

---

Sonne der Regenwand in einer Höhe von nicht über 42° gegenübersteht, so erscheint ein Regenbogen. Nun regnet es sowohl, als auch scheint die Sonne, als auch steht diese der Regenwand in einer Höhe von nicht über 42° gegenüber: Also erscheint ein Regenbogen.

[1]) Alle Vierecke sind Figuren: Also alle Parallelogramme sind Figuren: Also alle Rechtecke sind Figuren: Also alle Quadrate sind Figuren.

[2]) Kein Bildungsmittel ist verächtlich: Also keine Wissenschaft ist verächtlich: Also keine Naturwissenschaft ist verächtlich: Also ist die Chemie nicht verächtlich.

[3]) Dieser Mensch ist geizig: Also ist er habsüchtig: Also ist er unzufrieden: Also ist er unglücklich.

[4]) Es gibt Naturgesetze: Also gibt es eine physische Weltordnung: Also ist der Urheber der Welt intelligent. — Diese Handlung ist frei: Also ist sie zurechnungsfähig: Also ist sie vergeltbar.

Epicherem auch als einen einfachen Schluß ansehen, in welchem der Ober- oder Untersatz, oder beide Prämissen durch beigefügten Grund bewiesen werden. Eben in dieser Beifügung liegt ein Vielschluß versteckt, daher das Epicherem auch versteckter Vielschluß heißt. Das Epicherem ist erster Ordnung, wenn der Obersatz; es ist zweiter Ordnung, wenn der Untersatz; es ist ein doppeltes Epicherem, wenn beide Prämissen begründet sind.[1]) Also:

$$\begin{array}{l} M < P \text{ denn } \left\{ \begin{array}{l} N < P \\ M < N \end{array} \right. \\ S < M \\ \hline S < P \end{array} \quad \Bigg| \quad \begin{array}{l} M < P \\ S < M \text{ denn } M < N \\ \hline S < P \end{array} \quad \Bigg| \quad \begin{array}{l} M < P \text{ denn } \left\{ \begin{array}{l} N < P \\ M < N \end{array} \right. \\ S < M \text{ denn } \left\{ \begin{array}{l} O < M \\ S < O \end{array} \right. \\ \hline S < P \end{array}$$

Das Epicherem kann auch in der hypothetischen und disjunctiven Schlußweise vorkommen, wenn nämlich der Obersatz hypothetisch oder disjunctiv ist, und der kategorische Untersatz durch beigefügten Grund bewiesen wird.[2])

III. Theil.

Die Lehre von den systematischen Denkformen.

§. 35. Uebersicht.

1. Die behandelten elementaren Denkformen finden ihre Anwendung in jeder kleineren oder größeren zusammenhangenden Gedankenreihe. Eine

[1]) Die Lüge ist verwerflich; denn sie ist unsittlich. Heuchelei ist eine Lüge: Also ist Heuchelei verwerflich. — Nur moralische Wesen können Tugend üben. Die Menschen sind moralische Wesen; denn sie können zwischen Gut und Böse unterscheiden: Also können die Menschen Tugend üben. — Cicero's Vertheidigung des Milo: Es ist erlaubt, jemand zu tödten, welcher uns nach dem Leben trachtet (dieser Obersatz wird bewiesen durch Natur- und Völkerrecht und durch Beispiele). Clodius hat dem Milo nach dem Leben getrachtet (dieser Untersatz wird begründet durch das Zusammentreffen der Umstände): Also war es dem Milo erlaubt, den Clodius zu tödten.

[2]) Wenn der Soldat tapfer ist, so entflieht er nicht. Cajus ist tapfer; denn er hat schon in mehreren Gefechten sich ausgezeichnet: Also entflieht Cajus nicht. — Die Seele ist entweder einfach, oder zusammengesetzt; nun ist sie einfach (denn sie offenbart sich nur in einfachen Acten, und sie faßt sich in der Reflexion auf sich selbst als einheitliches, identisches Princip ihrer Thätigkeiten): Also ist die Seele nicht zusammengesetzt.

ſolche Gedankenreihe zuſammengehöriger Erkenntniſſe nennen wir eine Wiſſenſchaft. Jede Wiſſenſchaft hat ein durch ihren Gegenſtand beſtimmt abgegrenztes Gebiet, und der Complex der Denkacte, welche daſſelbe umfaßt, macht den Inhalt oder die Materie der bezüglichen Wiſſenſchaft aus; dieſe Materie iſt verſchieden je nach der Verſchiedenheit der Wiſſenſchaften. Trotz dieſer Verſchiedenheit haben alle Wiſſenſchaften etwas Gemeinſames, welches wir die Form derſelben nennen. Jede Wiſſenſchaft will nämlich über ihren Gegenſtand erſchöpfende Aufklärung verſchaffen, und wo dieſe vorhanden iſt, da hat die Wiſſenſchaft die Grenze ihrer Vollkommenheit erreicht. Kann ſie nun auch einer ſolchen Vollkommenheit nur ſelten theilhaftig werden, ſo muß ſie dieſelbe doch nach Möglichkeit anſtreben. Zu dem Ende müſſen:

a) Alle Begriffe, die ſie beibringt, ihrem Inhalte und Umfange nach möglichſt verdeutlicht ſein.

b) Alle Urtheile, die ſie aufſtellt, ſo viel es angeht, gründlich ſein, d. h. den erreichbaren Grad der Gewißheit beſitzen.

c) Alle Erkenntniſſe, die ſie vermittelt, das betreffende Wiſſensgebiet möglichſt vollſtändig erſchöpfen und in eine angemeſſene Ordnung gebracht ſein. Dieſe Ordnung zuſammengehöriger Erkenntniſſe macht das Syſtem der Wiſſenſchaft aus, welches die Deutlichkeit, Gründlichkeit und Vollſtändigkeit der betreffenden Erkenntniſſe vorausſetzt und den Schlußſtein des wiſſenſchaftlichen Gebäudes bildet. Diejenigen Denkformen, welche die formale Seite jeder Wiſſenſchaft betreffen, nennen wir daher die ſyſtematiſchen Denkformen.

2. Die Eintheilung der ſyſtematiſchen Denkformen ergibt ſich hieraus von ſelbſt. Die Begriffe werden nämlich verdeutlicht ihrem Inhalte nach durch die Erklärung, ihrem Umfange nach durch die Eintheilung. Die Wahrheit der Urtheile und ſomit die Gründlichkeit der Erkenntniſſe vermittelt der Beweis. Zur vollſtändigen Auffindung der einer Wiſſenſchaft angehörenden Erkenntniſſe ſowie zur paſſenden Anordnung der gewonnenen dient endlich die (heuriſtiſche und ſyſtematiſche) Methode. Die ſyſtematiſchen Denkformen ſind demnach:

a) Die Erklärung oder Definition.
b) Die Eintheilung oder Diviſion.
c) Der Beweis oder die Argumentation.
d) Die Methode.

I. Die Definition.

§. 36. Begriff derselben.

1. Die Entwicklung des Inhaltes eines Begriffes geschieht durch die Angabe seiner Merkmale, und diese nennen wir logische Erklärung oder Definition, d. h. die Grenzbestimmung eines Begriffes, weil derselbe dadurch gegen alle anderen Begriffe abgegrenzt wird. Diese Abgrenzung wird dadurch erreicht, daß man den Begriff zunächst durch Angabe seines nächsten Gattungsbegriffes (genus proximum) von allem Ungleichartigen unterscheidet, also ihn in eine bestimmte Begriffsclasse einreiht, und daß man ihn sodann durch Beifügung des Artunterschiedes (differentia specifica) auch von allem Gleichartigen unterscheidet, also ihn in einer Begriffsclasse an eine bestimmte Stelle setzt. Somit besteht die Definition eines Begriffes in der Angabe seines nächsten Gattungsbegriffes und des Artunterschiedes (definitio fit per genus proximum et differentiam specificam).[1])

2. Die Definition besteht ihrer Form nach in einem kategorischen (conjunctiven) Urtheile, welches sich dadurch von anderen Urtheilen unterscheidet, daß das Subject mit dem Prädicate identisch ist, also beide rein convertirt und rein contraponirt werden können. (Vgl. §. 21.) Zu einer Definition gehört demnach:

a) ein zu erklärender Begriff (definiendum) oder das Erklärungsganze (totum definitum) als Subject der Definition. Da nun die Definition Grenzbestimmung ist, so ist nur dasjenige definirbar, dessen Grenze gegen andere Begriffe durch seinen Gattungsbegriff und Artunterschied angegeben werden kann. Folglich lassen sich solche Begriffe nicht definiren, welche keinen höhern Gattungsbegriff über sich haben, nämlich die allgemeinsten, inhaltlich einfachen Begriffe. Dahin gehören der Begriff des Seins und die relativ einfachen Begriffe, welche die Zustände (Thätigkeit oder Leiden) einer Substanz ausdrücken, sowie diejenigen Begriffe, welche in einer Begriffsreihe oben an stehen, z. B. Wesen. Ebenso ist dasjenige nicht definirbar, bei welchem sich kein Artunterschied mehr angeben läßt, nämlich das Individuum. Dieses läßt sich ja nicht begrifflich fassen, sondern nur durch Angabe unwesentlicher Merkmale beschreiben (vgl. §. 10, 1). Definiren lassen sich somit die Begriffe einer Begriffsreihe vom niedrigsten Artbegriffe bis zum nächst höchsten Gattungsbegriffe.

---

[1]) Der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen. Das Quadrat ist ein gleichseitiges Rechteck. Musik ist die Darstellung des Schönen durch Töne.

b) Der Inhalt der Definition (definiens) oder die Erklärungstheile (membra definientia) als Prädicat der Definition. Die Erklärungstheile, welche den Inhalt der Definition ausmachen, sind eben der nächste Gattungsbegriff und der Artunterschied. Da hierdurch der Inhalt des zu definirenden Begriffes vollständig angegeben wird, so folgt, daß eine richtige Definition rein convertirt und rein contraponirt werden kann.[1])

§. 37. Arten der Definition.

1. Wenn die Definition den Begriff nach seinem wesentlichen Inhalte bestimmt, so kann es im strengen Sinne des Wortes von jedem Begriffe nur Eine eigentliche Definition geben, nämlich die Wesenserklärung (Essentialdefinition), welche dem Wesen eines Denkobjectes völlig entspricht. Aber die Angabe der grundwesentlichen Merkmale bedingt eine genaue Kenntniß des betreffenden Gegenstandes, welche häufig nicht zu Gebote steht, oder vorläufig noch nicht vorhanden ist. In solchen Fällen bedient man sich abgeleiteter und unwesentlicher Merkmale zur Begriffsbestimmung, d. h. man bildet eine zufällige Erklärung (Accidentaldefinition), und solcher Erklärungen kann es mehrere geben. Man kann nämlich von verschiedenen Gesichtspunkten einen Gegenstand vorläufig erklären, um allmählich zur eigentlichen Definition überzuleiten, oder je nach verschiedenen Zwecken ihn verschiedenen Begriffsreihen einordnen und darnach erklären.

2. Man unterscheidet ferner eine Wort- und eine Sacherklärung.

a) Die Worterklärung gibt entweder eine bloße Erklärung der etymologischen Bedeutung des Wortes, welches einen bestimmten Begriff bezeichnet (Verbalerklärung), oder sie verdeutlicht den Sinn jenes Wortes nach dem herrschenden Sprachgebrauch, d. h. sie erklärt den Namen eines Begriffes (Nominaldefinition)[2]). Die Worterklärung kann die eigentliche Erklärung nicht ersetzen, sondern nur anbahnen und einleiten. Als Namen-

[1]) Die Definition: „Das Rechteck ist ein rechtwinkliges Parallelogramm" läßt sich in folgender Weise rein convertiren und contraponiren: Das rechtwinklige Parallelogramm ist ein Rechteck; was kein rechtwinkliges Parallelogramm ist, ist kein Rechteck.

[2]) Psychologie ist Seelenlehre; Kosmologie ist Lehre von der Welt. Metaphysik bedeutet etymologisch: Lehre von demjenigen, was auf das Sinnliche folgt — postphysica (Worterklärung); nach dem Sprachgebrauche ist Metaphysik die Lehre von demjenigen, was über das Sinnliche hinausgeht — transphysica (Namenerklärung). — Aesthetik (von αἴσθησις) bedeutet etymologisch „Empfindungslehre", nach dem Sprachgebrauche aber „Schönheitslehre". — Ballade (vom ital. ballare) bedeutet ursprünglich Tanzlied, nach dem jetzigen Sprachgebrauch eine poetische Erzählung romantischen Inhalts. — Hierher gehören auch Worterklärungen durch Wortspiele, z. B. Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft.

erklärung kann sie die benannte Sache nicht ganz umgehen und leitet daher zur Sacherklärung über.

b) Die Sacherklärung oder die eigentliche Definition ist die Bestimmung eines Begriffes durch seine wesentlichen Merkmale (Gattungsmerkmal und Artunterschied) und zugleich, wo dieses nothwendig ist, Nachweis seiner Allgemeingültigkeit oder objectiven Realität. [1])

3. Die Sacherklärung kann eine analytische, oder eine synthetische sein.

a) Die analytische Definition ist die Zergliederung (Analysirung) eines gegebenen Begriffes in seine Merkmale, nämlich Gattungsmerkmal und Artunterschied. Ist durch die Angabe des nächst höheren Gattungsbegriffes noch keine hinlängliche Klarheit erreicht, so ist dieser wieder zu analysiren, bis man zuletzt bei einfachen, undefinirbaren Grundbegriffen anlangt. [2])

b) Die synthetische Definition ist die Verknüpfung mehrerer Begriffe als Merkmale eines neuen Begriffes. Die einzelnen verknüpften Merkmale sind für sich allgemeiner als der neue Begriff, zu welchem sie sich gegenseitig determiniren. Die synthetische Definition geht also, im Gegensatze zur analytischen, von allgemeineren aus, und schreitet zu engeren Begriffen fort. Sie ist vorzüglich dort am Platze, wo der Verlauf der wissenschaftlichen Construction auf neu zu bildende (und zu benennende) Begriffe führt. Man nennt die synthetische Definition eine genetische, sofern durch die Verknüpfung der Merkmale zugleich die Entstehungsweise des Gegenstandes ausgedrückt ist. [3])

4. Endlich wird zwischen Haupt- und Nebenerklärungen unterschieden. Wird nämlich ein Bestandtheil einer Haupterklärung wiederum

---

[1]) So ist bei den Definitionen: „Psychologie ist die Wissenschaft von den allgemein bewußten Seelenzuständen", „Metaphysik ist die Wissenschaft von dem Uebersinnlichen", um vollständige Sacherklärungen zu sein, nachzuweisen, daß das Object dieser Wissenschaften ein reales und ihnen allein zugehöriges sei.

[2]) Das Quadrat ist ein gleichseitiges Rechteck; Rechteck ist ein Parallelogramm von gleichen Seiten und Winkeln; Parallelogramm ist ein Viereck mit paarweise parallelen Seiten; Viereck ist eine von 4 Seiten umschlossene ebene Figur. Also ist das Quadrat eine von 4 Seiten umschlossene ebene Figur, deren Seiten alle gleich und paarweise parallel und deren Winkel alle gleich sind.

[3]) Wird eine Ebene durch gerade Linien umgrenzt, welche alle gleich und paarweise parallel sind und sich alle unter rechten Winkeln schneiden, so entsteht eine Figur, welche wir Quadrat nennen. — Wenn man einen allgemein moralischen Satz auf einen besonderen Satz zurückführt, diesem besonderen Satze die Wirklichkeit ertheilt und eine Geschichte daraus macht, in welcher man den allgemeinen Satz anschauend erkennt, so heißt diese Dichtung eine Fabel (Lessing). — Wenn die Erde zwischen Sonne und Mond so zu stehen kommt, daß sie auf letzteren ihren Schatten wirft, so entsteht eine Mondfinsterniß.

erklärt, so bildet dieser eine Nebenerklärung. Wie nun eine Classification der Begriffe entsteht durch fortgesetzte Ueber- und Unterordnung (Verallgemeinerung und Verengung, vgl. §. 10, 3), gerade so auch eine entsprechende fortgesetzte Reihe von Erklärungen, in welcher die Erklärung des übergeordneten Begriffes jedesmal eine Nebenerklärung des untergeordneten bildet.[1]) Man gelangt so einerseits zum allgemeinsten Gattungsbegriffe, welcher nicht mehr definirt werden kann, andererseits zum untersten Artbegriffe, welcher nur Individuen unter sich faßt, die wir ebenfalls nicht weiter zu definiren vermögen. Vgl. §. 36, 2, a.

§. 38. Uneigentliche Erklärungen.

Wenn eine eigentliche Definition überhaupt unmöglich, oder zur Zeit noch unausführbar, oder für einen bestimmten Zweck nicht angebracht ist, so verdeutlicht man einen Begriff durch uneigentliche Erklärungen. Solche sind:

1) Die Beschreibung (descriptio). Sie ist die Hervorhebung sowohl wesentlicher als unwesentlicher (namentlich äußerlicher, sinnfälliger) Merkmale, um ein klares, anschauliches Bild des Gegenstandes zum Unterschiede von anderen Gegenständen zu vermitteln. Ihre Anwendung findet sie vorzüglich bei Einzeldingen. Dahin kann man auch die poetische und oratorische Beschreibung rechnen.[2])

2) Die Erörterung (locatio). Sie ist die Ermittelung der Stelle, welche ein Begriff zu übergeordneten, oder nebengeordneten Begriffen einnimmt. Sie dient voraufgehend zur Feststellung einer eigentlichen Definition.[3]).

3) Die Erläuterung (explanatio; häufig ist Erörterung damit gleichbedeutend). Sie ist eine ins Einzelne gehende Verdeutlichung, Ver-

---

[1]) Z. B. Der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen. Dazu die Nebenerklärung: Sinnenwesen ist ein mit Sinneswerkzeugen begabter Organismus. Hierzu die Nebenerklärung: Organismus ist ein lebendiges Körperwesen u. s. w.

[2]) Z. B. Die ohnehin gedrückte Stirn des Affenkopfes verschwindet völlig unter dem tief herabhangenden Haar, ebenso andererseits das Kinn unter dem hervorbringenden Gebiß; das Ohr ist widrig hochgereckt, die Nase auseinander gequetscht; die Oberlippe zieht sich zu stupider Länge, die Zähne gehen theilweise ins Raubthierartige über, und die ganze Schädelform spitzt sich mit dem entschiedenen Ausdruck der Bestialität fast dreieckig zu.

[3]) Z. B. Der Muthige hält die Mitte zwischen dem Klein- und dem Uebermüthigen. Der Muthige sieht die Gefahr vor sich, hält sich aber für fähig, siegend aus ihr hervorzugehen; der Kleinmüthige wittert überall Gefahr und unternimmt aus lauter Furcht vor derselben gar nichts; der Uebermüthige unterscheidet erst gar nicht, ob wirklich Gefahr vorhanden, ihn freut das blinde tollkühne Handeln.

anschaulichung durch Beispiele; Auseinandersetzung nach einer gewissen Seite, oder zu einem bestimmten Zwecke.

4) Die Unterscheidung (distinctio). Sie ist die Abgrenzung eines Begriffes nicht gegen alle, sondern nur gegen gewisse, ihm nahe verwandte Begriffe, z. B. Unterscheidung der Synonyma, d. h. verwandter Begriffe, die sprachlich verschieden ausgedrückt werden. [1])

§. 39. Bildung der Definition.

1. Da die Definition die Klarlegung des Inhaltes eines Begriffes ist, durch diesen aber der Begriff selbst gegeben wird, so fällt die Bildung einer Definition mit der Begriffsbildung selbst zusammen. Es handelt sich darum, das fragliche Object durch den nächsten Gattungsbegriff und den Artunterschied zu bestimmen. Im Allgemeinen kann man hier einen doppelten Weg einschlagen:

a) Man sucht einen Begriff auf, welcher den zu definirenden jedenfalls unter sich faßt. Von den Arten dieses Begriffes nimmt man diejenige heraus, welche dem fraglichen Begriffe am ähnlichsten ist. Läßt sie sich mit diesem rein convertiren, so ist die Definition gefunden; im anderen Falle sucht man von ihren Unterarten diejenige auf, welche dem definiendum am ähnlichen ist, und setzt diese Untersuchung so lange fort, bis eine Art gefunden wird, welche mit dem definiendum rein convertirt werden kann. Durch die reine Conversion vergewissert man sich nämlich, daß der Begriff nicht mehr zu weit ist, sondern die gehörige Enge hat. Dieser synthetische Weg (§. 10, 3) der Begriffsbildung ist naturgemäß in den Wissenschaften einzuhalten, welche synthetisch constructiv sind, also vorzüglich in der Mathematik. [2])

b) Man kann auch den umgekehrten Weg einschlagen, indem man die einzelnen Dinge, von welchen das definiendum ausgesagt wird, betrachtet, um die gemeinsamen Merkmale zu finden, wegen welcher ihnen das definiendum zukommt. Sind jene Merkmale für alle Einzeldinge in derselben Weise vorhanden, und lassen sie sich mit dem definiendum

---

[1]) Z. B. Unterscheidung der sinnverwandten Wörter: „Geist, Seele, Herz, Gemüth" oder: „Freude, Lust, Wonne, Heiterkeit".

[2]) Ist z. B. die Definition von Rechteck zu geben, so zeigt sich sofort, daß das Rechteck unter das Viereck fällt. Von den verschiedenen Vierecken ist es am ähnlichsten dem Parallelogramm; es gehört zu demselben. Aber es läßt sich mit dem Begriff Parallelogramm nicht rein convertiren. Von den Arten der Parallelogramme unterscheidet man solche, die 2 gegenüberliegende Winkel, und solche, die alle Winkel gleich haben. Mit letztern läßt sich das zu definirende Rechteck rein convertiren, und somit ist die richtige Definition gefunden.

rein contraponiren, so enthalten sie die verlangte Definition. Findet man aber mehrere Arten von Merkmalen, deren jede für eine Classe von Einzeldingen, von welchen das definiendum gilt, paßt, so sucht man das Gemeinsame dieser Arten von Merkmalen auf. Dieses ist die gesuchte Definition, wenn sie sich mit dem definiendum rein contraponiren läßt. Denn die reine Contraposition ist ein Zeichen, daß der Begriff die gehörige Weite hat und nicht zu enge gefaßt ist. So lange daher die reine Contraposition nicht möglich ist, müssen noch allgemeine Merkmale aufgesucht werden. Dieser analytische Weg der Begriffbildung wird am fügligsten in den Erfahrungswissenschaften eingeschlagen. [1]) Läßt sich auf diesem Wege ein Gemeinsames, was allen dem definiendum zugehörigen Dingen in gleicher Weise zukäme, nicht finden, sondern nur mehrere Arten von gemeinsamen Merkmalen, so sind diese einzeln für sich zu definiren und stehen dann im analogen Verhältniß zu einander. [2])

2. Im Einzelnen hat die Bildung genauer Definitionen, welche den Fortschritt der Wissenschaften hauptsächlich bedingen, Schwierigkeiten, die bei den verschiedenen Wissenschaften verschieden sind. In der Mathematik als einer constructiven Wissenschaft ergeben sich die Definitionen verhältnißmäßig leicht, weil mit der Construction der einzelnen Raumgrößen, sowie mit der Anweisung der einzelnen Functionen auch die entsprechenden Erklärungen gegeben sind. Ueberhaupt ist die Definition aller der Begriffe leicht, die sich bei der constructiv fortschreitenden Erkenntniß herausstellen, oder die sich nicht auf gegebene, sondern auf von uns ge-

---

[1]) Es sei z. B. die Tugend der Gerechtigkeit zu definiren. Gerecht nennen wir den Kaufmann, den Gläubiger, den Wiedererstatter eines zugefügten Schadens; gerecht wird auch der Vorgesetzte, Richter, Fürst genannt. Bei jenen ist das Gemeinsame das beharrliche Streben in Wechselbeziehung mit anderen jedem zukommen zu lassen, was man schuldig ist; bei diesen ist das Gemeinsame das beharrliche Streben, die Untergebenen nach Verdienst oder Nichtverdienst zu belohnen oder zu bestrafen. Das Gemeinsame beider Arten ist das beharrliche Streben, jedem zu Theil werden zu lassen, was ihm gebührt (suum cuique), und dieses ist also die gesuchte Definition.

[2]) Um den Begriff der Seele zu definiren, geht man von den einzelnen Dingen aus, denen eine Seele beigelegt wird. Man schreibt einerseits dem Menschen und dem Thiere eine Seele zu, andererseits spricht man auch von der Seele eines Werkes, eines Unternehmens u. dgl. Das Gemeinsame jener ist: „ein belebendes, das Ganze durchwaltendes, zweckmäßig gestaltendes und empfindendes Princip"; das Gemeinsame dieser ist: „ein dem Ganzen sein eigenthümliches Wesen gebendes Princip". Beides Gemeinsame kann nicht zu einem höhern Gemeinsamen vereinigt werden, weil das eine auf lebendige Wesen, das andere auf leblose Sachen sich bezieht. Beide sind daher für sich zu definiren und stehen im Verhältniß der Analogie, d. h. der Begriff Seele „als eines belebenden Princips" kommt einem Unternehmen, oder einem Werke, oder dergleichen nur uneigentlich zu. Vgl. §. 9, Anm. c.

machte Objecte oder Einrichtungen, Verhältnisse u. dgl. beziehen. Anders steht es auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften, wo wir über das Wesen der Gegenstände oder der Vorgänge nur ungenaue Kenntniß haben. Hier ist sorgfältige, andauernde, oft künstliche (mikroskopische) Beobachtung unter denselben und unter veränderten Verhältnissen, wiederholte Vergleichung, und, wo möglich, durch das Experiment Vergewisserung nothwendig, um Einsicht in die wesentlichen Merkmale zu gewinnen. Die wissenschaftliche Untersuchung kann hier nur mit einer allgemeinen, unbestimmten Erklärung beginnen. Diese bildet gleichsam die Gleichung, aus welcher die Unbekannte durch fortgesetzte Untersuchung entfernt werden soll.

§. 40. Regeln und Fehler der Definition.

Bei der Bildung einer Definition hat man folgende Regeln zu beobachten:

1) Die Definition muß angemessen (adäquat), d. h. nicht zu weit und nicht zu enge sein (sit nec amplior nec angustior suo definito). Denn wenn sie zu weit ist, so fällt unter den Umfang des definitum auch solches, was nicht nothwendig durch dasselbe gedacht werden muß; ist sie aber zu enge, so wird von dem Umfange des definitum etwas ausgeschlossen, was nothwendig zu ihm gehört. Eine zu weite Definition läßt sich nicht rein convertiren, eine zu enge nicht rein contraponiren. Eine richtige Definition kann also sowohl rein convertirt als rein contraponirt werden. — Gegen diese Regel wird gefehlt durch zu große Weite, oder zu große Enge, oder zu große Weite und Enge zugleich. [1])

2) Die Definition muß abgemessen (accurat) sein (ne sit abundans), d. h. sie muß in kurzer, präciser Fassung nur die wesentlichen, nicht auch abgeleitete Merkmale enthalten. Den Fehler hiergegen nennt man Abundanz oder Pleonasmus. [2])

---

[1]) Z. B. Die richtige Definition von Baum ist: Baum ist eine einstämmige Pflanze mit einem holzigen Schafte. Also die Definition: „Baum ist eine einstämmige Pflanze mit holzigem Schafte und Aesten und Zweigen" ist zu enge; die Definition: „Baum ist eine einstämmige Pflanze" zu weit; die Definition: „Baum ist eine einstämmige Pflanze mit Aesten und Zweigen", zu enge und zu weit (denn es gibt einstämmige Pflanzen mit Aesten und Zweigen [z. B. Spargel], die keine Bäume sind; und umgekehrt einstämmige Pflanzen ohne Aeste und Zweige, die dennoch Bäume sind). Ebenso: Der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen mit schwarzen Haaren (zu enge); der Mensch ist ein Sinnenwesen (zu weit); der Mensch ist ein Sinnenwesen mit schwarzen Haaren (zu weit und zu enge).

[2]) Z. B. Der Mensch ist ein sinnliches, organisches, vernünftiges, sprachfähiges Wesen. — Quadrat ist ein gleichseitiges, gleichwinkliges und rechtwinkliges Rechteck.

3) Die Definition muß klar sein, und zwar klarer als das definitum (sit clarior suo definito); sie muß alle dunklen, zweideutigen, uneigentlichen, bildlichen Bestimmungen und soviel als möglich fremdländischen Ausdrücke meiden.[1])

4) Die Definition darf keinen Cirkel machen (ne fiat in orbem), so zwar, daß das zu Definirende in der Definition offen oder versteckt wieder vorkommt. Denn auf diese Weise wird die Definition nicht klarer als das definitum. Gefehlt wird gegen diese Regel durch Tautologie (idem per idem) oder Cirkeldefinition, wenn nämlich das definiendum selbst unmittelbar oder mittelbar wieder ein Merkmal des definiens wird.[2])

5) Die Definition darf nicht durch rein negative Bestimmungen (ne sit negans), noch durch Eintheilung geschehen (ne fiat per membra disjuncta). Eine schlechthin negative Definition erklärt nur, was der Begriff nicht ist, nicht aber, was er ist; und durch bloße Eintheilung wird der Umfang, nicht aber der Inhalt des Begriffes verdeutlicht. Fehlerhaft ist aso die Definition durch bloße Negation[3]) oder durch bloße Artunterschiede.[4]) Wenn freilich der zu erklärende Begriff eine Verneinung enthält, so muß er auch durch verneinende Bestimmungen definirt werden z. B. Blindheit, Finsterniß, Kälte u. dgl.; oder wenn er einen Gegensatz in sich schließt, so läßt er sich nur durch disjunctive Angabe desselben verdeutlichen.[5])

6) Die Definition darf keine widersprechenden Merkmale enthalten. Der Widerspruch in der Definition kann nun ein doppelter sein: a) in der Aussage (contradictio in terminis), wenn das definitum und das definiens sich geradezu widersprechen;[6]) b) im Beisatze (contradictio in

---

[1]) Z. B. Temperament ist die aus der constanten Proportion von Irritabilität und Spontaneität resultirende totale psychische Proprietät eines Naturindividuums. Gott ist ein Kreis, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umfang nirgends ist. Sünde ist der Abtritt des creatürlichen Ich vom göttlichen Imperativ. Tugend ist die Asymptote, der sich die Parabel des sittlichen Strebens nur ohne Ende nähern kann, ohne sie im Endlichen zu erreichen.

[2]) Gesetz ist eine gesetzliche Vorschrift. Dreieck ist eine dreieckige Figur. Eine klare Definition ist jene, welche das Object klar vorstellt. Größe ist, was sich vermehren oder vermindern läßt; vermehren ist, in ein Größeres verändern. Punkt ist die Grenze der Linie; Linie ist ein räumliches Gebilde, welches durch die Bewegung eines Punktes entsteht.

[3]) Eine gerade Linie ist eine nicht krumme Linie. Wärme ist weder Elektricität, noch Magnetismus, noch Licht. Bewegung ist Negation der Ruhe.

[4]) Dreiecke sind Figuren, die theils recht- theils spitzwinklig sind.

[5]) Urtheil ist die Form der Verbindung, oder der Trennung zweier Begriffe.

[6]) Kreis ist eine eckige Figur. Eisen ist ein hölzerner Körper.

adjecto), wenn das definiens Gedankenbestimmungen enthält, die sich einander aufheben. [1])

II. Die Division.

§. 41. Begriff derselben.

1. Wie die Definition den Inhalt, so verdeutlicht die Division den Umfang eines Begriffes. Sie ist die Zerlegung eines Begriffes oder logischen Ganzen in seine Arten oder logischen Theile. Die Zerlegung geschieht nach einem bestimmten Gesichtspunkte, d. h. nach einem Merkmale, hinsichtlich dessen der Begriff verschiedene, einander ausschließende Vorstellungen (Artbegriffe) umfaßt. Durch eine solche Zerlegung wird ein kleineres oder größeres Erkenntnißgebiet, welches von Einem Begriffe umschlossen ist, vollständig überschaut und im Einzelnen durchsichtig gemacht.

2. Die Division hat die Form eines divisiven Urtheils (vgl. §. 18, 2.) Ihre Bestandtheile sind also: a) der eingetheilte Begriff oder das Eintheilungsganze (totum divisum) als Subject; b) die vollständige Reihe der Eintheilungsglieder (membra dividentia) als (disjunctives) Prädicat der Division. Dazu kommt c) ein Gesichtspunkt, nach welchem die Eintheilung geschehen ist (fundamentum divisionis).

3. Von der logischen Eintheilung ist verschieden:

a) Die Theilung (partitio), d. h. die Zerlegung eines zusammengesetzten Ganzen in seine realen Bestandtheile (partes integrantes). Während also die Division den Umfang eines abstracten Begriffes zerlegt, wobei jedem Theilgliede das getheilte Ganze als Prädicat beigelegt wird, zertheilt die Partitio den Inhalt eines concreten Gegenstandes in seine Theile. [2]) Keinem Partitionstheile kann das getheilte Ganze als Prädicat beigelegt werden. [3]) Die Partitio nähert sich der Definition und leitet dieselbe ein. Sie ist wichtig für die Rhetorik.

b) Die Anordnung (dispositio), d. h. die planmäßige, einem zu behandelnden Ganzen von Erkenntnissen voraufgehende Uebersicht und die dadurch geforderte Reihenfolge der Behandlung; z. B. die Disposition

---

[1]) Freiheit ist eine genöthigte Selbstbestimmung.

[2]) Z. B. Der Baum besteht aus Wurzel, Stamm und Krone. Der Granit besteht aus Feldspath, Quarz und Glimmer. Das Drama besteht aus Exposition (Anfang), Peripetie (Verwicklung) und Katastrophe (Ausgang).

[3]) Bei der Partitio: „Der Mensch besteht aus Leib und Seele", ist es unrichtig zu behaupten: der Leib ist ein Mensch. Dagegen bei der logischen Eintheilung: „Die Menschen sind theils Europäer, theils Asiaten, theils Afrikaner, theils Amerikaner, theils Australier" kann man sagen: Die Europäer sind Menschen u. s. w.

einer Abhandlung, einer Rede, sowie die durch die Methode bedingte Eintheilung einer Wissenschaft.

c) Die Worteintheilung oder Unterscheidung (distinctio). Sie zerlegt den sprachlichen Umfang eines Wortes, indem sie die verschiedenen Bedeutungen desselben angiebt. In jeder Sprache dient ein und dasselbe Wort oft für verschiedene Begriffe. Zudem hat sich geschichtlich die Bedeutung eines Wortes bald auf einen engern Begriff beschränkt, bald auf einen weiteren ausgedehnt.[1]) Genaue Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen eines Wortes dient zur Klarlegung der Sache und zur Verhütung von Mißverständnissen.

§. 42. Arten der Division.

1. Nach der Zahl der Eintheilungsglieder ist die Division entweder zweigliederig (dichotomisch), oder dreigliederig (trichotomisch), oder viergliederig (tetrachotomisch), oder überhaupt vielgliederig (polytomisch).[2]) Nun läßt sich jeder Begriff, auch wenn er mehr als zwei Arten umfaßt, dichotomisch eintheilen, nämlich mittelst des contradictorischen Gegensatzes (vgl. §. 12, 3). Diese Eintheilung hat den Vorzug der Vollständigkeit, weil der contradictorische Gegensatz kein Mittleres zuläßt, aber den Nachtheil der Unbestimmtheit, weil das eine negative Glied als solches leer und unbestimmt ist. Man kann aber zweckmäßig mit einer dichotomischen Eintheilung beginnen, um dann durch weitere Eintheilung des negativen Gliedes die anderen positiv zu bestimmen. So kann aus einer vorläufigen dichotomischen Eintheilung eine trichotomische, tetrachotomische u. s. w. hervorgehen.[3])

2. Wird ein Glied einer Eintheilung wiederum eingetheilt, so ent-

---

1) Z. B. Vorstellung bedeutet im weitern Sinne jeden Erkenntnißact; im engern Sinne ein Product der Einbildungskraft. Natur bedeutet einmal den Complex aller räumlichen, vernunftlosen Dinge (im Gegensatze zu Geiste), dann auch die Wesenheit jedes (räumlichen oder geistigen) Seins als Grund seiner Thätigkeit. Vgl. auch die verschiedenen Bedeutungen von Offenbarung, Glaube, Hypothese u. s. w.

2) Die Menschen sind theils männlichen, theils weiblichen Geschlechts. — Die Gedichte werden eingetheilt in epische, lyrische und dramatische. — Die Wirbelthiere zerfallen in Säugethiere, Vögel, Amphibien und Fische.

3) Die Vögel sind entweder Luftvögel oder Nichtluftvögel; die letzteren entweder Wasservögel oder Nichtwasservögel (Landvögel). Also: die Vögel sind entweder Luft- oder Wasser- oder Landvögel (trichotomisch). — Die Menschen sind entweder Europäer oder Nichteuropäer; diese entweder Asiaten oder Nichtasiaten; diese entweder Afrikaner oder Nichtafrikaner; diese entweder Amerikaner oder Nichtamerikaner (Australier). Also: die Menschen sind entweder Europäer, oder Asiaten, oder Afrikaner, oder Amerikaner, oder Australier (pentachotomisch).

steht eine **Untereintheilung**; durch fortgesetzte Untereintheilungen ergibt sich eine Reihe von einander untergeordneten Eintheilungen, welche eine **Classification im weiteren Sinne** genannt wird. Man kann dabei ein doppeltes Verfahren einhalten. Entweder steigt man analytisch (verallgemeinernd) von den Arten zu den Gattungen auf; man sucht also für die untersten Arten den umfassenden Gattungsbegriff, für diesen und sämmtliche ihm coordinirte Begriffe den höheren Gattungsbegriff u. s. w.;[1]) oder man schreitet synthetisch (verengernd) von den Gattungen zu den Arten fort, man zerlegt also den höheren Gattungsbegriff in seine Arten, eine der Arten in ihre Unterarten u. s. w. (Vgl. §. 10, 3.)[2]).

Für die fortgesetzten Untereintheilungen, besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiete, gibt es eigene Bezeichnungen: Reich (regnum), Gruppe (cohors), Kreis (orbis), Ordnung (ordo), Familie (familia), Geschlecht (tribus), Gattung (genus), Art (species), Unterart (subspecies), Spielart (varietas).

3. Jeder Begriff gestattet so viele Eintheilungen, als ihm Merkmale zukommen, welche eine Verschiedenheit von Arten begründen können. Diese nach verschiedenen Eintheilungsgründen vollzogenen Divisionen desselben Begriffes heißen **Neben**eintheilungen (codivisiones).[3]) Wenn zur deutlichen Uebersicht eines Ganzen die Eintheilung nach verschiedenen Gesichtspunkten geschehen muß, so genügt es nicht, daß eine Reihe von Nebeneintheilungen neben einander gestellt wird, sondern diese müssen mit einander **verbunden** werden, in der Weise, daß man zunächst nach einem (Haupt-) Eintheilungsgrunde eintheilt, dann jedes Glied dieser Eintheilung

---

[1]) Rechtwinkl. und schiefwinkl. } Parallelogramm, Trapez, unregelmäßiges } Viereck, Dreieck, Vieleck } geradlinige, krummlinige } Figur.

[2]) Naturproduct { unorganisches, organisches { Pflanze, Thier { wirbelloses Thier, Wirbelthier { Säugethiere. Vögel. Amphibien. Fische.

[3]) So kann man die Menschen eintheilen:
nach ihrem natürlichen Geschlechte (männlich, weiblich),
nach ihren Temperamenten (sanguinisch, cholerisch, melancholisch, phlegmatisch),
nach ihrer Hautfarbe (weiße, gelbe, kupferfarbene, schwarze),
nach den Erdtheilen (Europäer, Asiaten, Afrikaner, Amerikaner, Australier),
nach den Altersstufen (Kinder, Jünglinge, Männer, Greise),
nach den Bildungsgraden (civilisirte und uncivilisirte),
nach der sittlichen Beschaffenheit, der Sprache, den Stammesunterschieden u. s. w.

nach einem zweiten Eintheilungsgrunde untereintheilt, darauf jedes Glied dieser Untereintheilung nach einem dritten Eintheilungsgrunde wieder untereintheilt u. s. w. Auf diese Weise entsteht eine Classification im engeren Sinne.[1])

4. Die verschiedenen möglichen Eintheilungen eines Begriffes sind nicht alle von gleichem Werthe, sondern je mehr der Eintheilungsgrund das Wesen des Begriffes trifft, desto besser und wissenschaftlich gründlicher ist die Eintheilung. Geschieht die Eintheilung nach einem oder mehreren grundwesentlichen Merkmalen, so wird die Uebereinstimmung in diesen auch die Uebereinstimmung in anderen abgeleiteten Merkmalen nach sich ziehen, und die einzelnen Gruppen werden wirklich Verwandtes umfassen; d. h. die Eintheilung ist eine natürliche. Wird aber nach einem äußerlichen, abgeleiteten oder zufälligen Merkmale eingetheilt, so entsteht eine künstliche Eintheilung.

§. 43. Bildung der Division.

1. Bei der Bildung einer Division handelt es sich zunächst um die Auswahl des richtigen Gesichtspunktes oder Eintheilungsgrundes und dann um die Angabe sämmtlicher Theilungsglieder. Der Eintheilungsgrund ist im Allgemeinen durch den betreffenden Begriff vorgeschrieben. Es soll nach Wesensmerkmalen eingetheilt werden. Aber je nach dem verschiedenen Zwecke des Eintheilenden kann der Gesichtspunkt sich ändern und auch von zufälligen Merkmalen genommen werden. Je mehr der Eintheilungsgrund der zu lösenden Aufgabe einer Untersuchung entspricht, desto fruchtbarer ist die Eintheilung. — Um Vollständigkeit der Eintheilungsglieder zu erreichen, wendet man füglich die fortgesetzte dichotomische Eintheilung an, indem man das zweite (negative) Glied wieder dichotomisch zerlegt u. s. w., aber immer nach demselben Eintheilungsgrunde (vgl. §. 42, 1).

2. Im Besonderen theilt die Gewinnung einer Division die Schwierigkeiten der Bildung einer Definition (vgl. §. 39). Hat man eine vollständige Definition eines Begriffes gewonnen, so daß die wesentlichen wie die außerwesentlichen, die grundwesentlichen wie die abgeleiteten Merkmale bestimmt sind, so läßt sich eine zweckentsprechende und vollständige Divi-

[1]) Z. B. Die Europäer sind theils männlichen (A), theils weiblichen (B) Geschlechts; sie sind theils germanischer (a), theils romanischer (b), theils slavischer (c) Abkunft; sie bekennen sich theils zur katholischen (α), theils zur protestantischen (β), theils zur griechischen (γ), theils zur israelitischen (δ) Religion. Hier ergeben sich 2 Arten (A und B) der ersten, 6 Arten [(A + B) (a + b + c)] der zweiten, 24 Arten [(A + B) (a + b + c) ($\alpha + \beta + \gamma + \delta$)] der dritten Eintheilung.

sion leicht angeben. Dies ist der Fall bei Begriffen, die eine genetische Erklärung gestatten, insbesondere in der constructiv fortschreitenden Wissenschaft. Hier kann man synthetisch von dem Eintheilungsganzen zu den nach einem bestimmten Gesichtspunkte möglichen Artunterschieden fortschreiten. Handelt es sich aber um Begriffe gegebener Dinge, insbesondere der Naturobjecte, so fehlt häufig eine hinlängliche Einsicht in das Wesen derselben, um eine fruchtbare Eintheilung zu treffen. Man kann hier nur analytisch verfahren, indem man an der Hand der Erfahrung und Beobachtung einzelne Dinge und Gruppen nach Verschiedenheit und Aehnlichkeit kennen lernt, und darnach den allgemeinen Gesichtspunkt und die unterschiedenen Arten bestimmt. Bei relativ einfachen Begriffen, die sich nur durch ihren Umfang verdeutlichen lassen und ohne denselben keine Bedeutung haben (z. B. Farbe), ist die Eintheilung ohne einen besondern Eintheilungsgrund sofort gegeben (blaue, rothe, gelbe u. s. w. Farbe). Bei anderen Gegenständen ist die Eintheilung um so schwieriger, je größer die Zahl der verschiedenen und ähnlichen Merkmale ist. Man muß hier die Eintheilung nicht auf die Vergleichung einiger weniger, zumal äußerlicher, sondern auf eine Mehrzahl der wesentlichen, wo möglich der grundwesentlichen Merkmale gründen.

§. 44. Regeln und Fehler der Division.

Da die Division den Umfang eines Begriffes durch vollständige Angabe der unter ihn fallenden Arten verdeutlichen soll, so muß sie nach folgenden Regeln geschehen:

1) Die Division muß angemessen (adäquat) sein, d. h. sie darf nicht mehr und nicht weniger Glieder enthalten als zum Umfange des Ganzen gehören (ne sit latior aut angustior diviso). Eine richtige Division läßt sich daher rein convertiren, weil die Theilungsglieder zusammen dem Theilungsganzen gleich sei müssen. Gefehlt wird gegen diese Regel entweder, wenn eine unter den Begriff fallende Art ausgelassen, oder eine nicht dazu gehörige aufgenommen wird, oder wenn beides zugleich geschieht, d. h. wenn die Eintheilung entweder zu enge, oder zu weit, oder beides zugleich ist.[1]) Das Kennzeichen für die Angemessenheit der Eintheilung ist die Möglichkeit der reinen Contraposition.

2) Die Division muß in den einzelnen Theilungsgliedern abgemessen (accurat sein, d. h. die Glieder müssen einander ausschließen

[1]) Z. B. Die Gefühle sind entweder moralische oder ästhetische (zu enge). — Die sittlich guten Handlungen sind entweder gebotene oder gerathene oder erlaubte (zu weit). Die sittlich guten Handlungen sind entweder gebotene oder erlaubte (zu weit und zu enge).

(fiat per membra disjuncta). Kennzeichen hierfür ist die Unmöglichkeit, irgend welche Eintheilungsglieder zu Einem Begriffe zu vereinigen. Gefehlt wird gegen diese Regel durch Tautologie, oder durch Ineinanderfließen (wenn mehrere Eintheilungsglieder sich geradezu decken, oder sich theils ein- theils ausschließen).[1])

3) Die Division muß stetig sein, d. h. nur die nächsten untergeordneten Begriffe des Eintheilungsganzen enthalten (fiat per membra proxima). Bei fortgesetzter Eintheilung sind wiederum stets nur die nächsten dieser untergeordneten Begriffe anzugeben. Und so muß man von den nächsten unmittelbaren zu den entfernteren mittelbaren Gliedern auf gleiche Weise fortschreiten, ohne ein Mittelglied zu überspringen. Kennzeichen der Stetigkeit ist die Unmöglichkeit, zwischen das Ganze und mehrere Eintheilungsglieder ein neues Eintheilungsganzes einzuschalten. Gefehlt wird gegen diese Regel durch den Sprung im Eintheilen (saltus seu hiatus in dividendo).[2])

4) Die Division muß nach einem einzigen Eintheilungsgrunde geschehen. Wohl kann man denselben Gegenstand nach verschiedenen Eintheilungsgründen neben- und untereintheilen, aber jede einzelne Eintheilung darf nur nach Einem Eintheilungsgrunde geschehen. Sonst ist die Eintheilung verworren. Fehler hiergegen ist die Verwechselung verschiedener Eintheilungsgründe bei ein und derselben Eintheilung.[3])

5) Die Division muß sach- und zweckmäßig sein. Sie muß nach einem durch die Natur des einzutheilenden Begriffes und den Zweck der Untersuchung gebotenen Eintheilungsgrunde geschehen und so durchgeführt sein, daß sich das Ganze überblicken läßt. Daher muß beim wissenschaftlichen Verfahren der Eintheilungsgrund besonders gerechtfertigt, und dann dürfen nicht zu viele Untereintheilungen gemacht werden. Eine bis ins Kleinliche fortgesetzte Eintheilung dient mehr zur Verwirrung als zur Verdeutlichung. Gefehlt wird hiergegen durch Aufstellung zu vieler Untereintheilungen.

---

[1]) Die Künste sind entweder schön oder nützlich. — Die Gefühle sind entweder subjective oder objective oder sympathische. — Die Blätter sind entweder rundliche oder längliche oder gezähnte.

[2]) Die Naturobjecte theilen sich in Mineralien, Pflanzen und Thiere.

[3]) Die Dreiecke sind entweder rechtwinklige oder schiefwinklige oder spitzwinklige oder stumpfwinklige. — Die Elsässer sind entweder Deutsche oder Franzosen oder Christen oder Juden.

III. Der Beweis.

§. 45. Begriff desselben.

1. Wahrheit und Falschheit ist erst dann vorhanden, wenn Begriffe im Urtheile verknüpft werden. Jede Wissenschaft muß aus wahren Erkenntnissen bestehen, und sofern deren Wahrheit nicht unmittelbar gewiß ist, nach Möglichkeit überzeugende Gewißheit derselben vermitteln. Nun gibt es Urtheile, deren Wahrheit sofort einleuchtet, oder doch vorausgesetzt werden kann (Grundsätze [axiomata]), sowie Forderungen, deren Möglichkeit sofort klar liegt (Postulate); andere dagegen (Lehrsätze [theoremata]) müssen durch Zurückführung auf anerkannte Wahrheiten bewahrheitet werden. (Ebenso gibt es Forderungen — Aufgaben [problemata] — welche durch Zurückführung auf die Postulate ausgeführt werden müssen). [1]) Diese Zurückführung nennt man Beweis (argumentatio oder probatio). Derselbe ist also die Bewahrheitung eines Urtheiles aus anderen als wahr erkannten Urtheilen. Der Beweis wird geführt in Form eines oder mehrerer zusammenhangender Schlüsse, und er unterscheidet sich nur dadurch von dem rein formalen Schlusse, daß er nicht allein richtige Schlußfolgerung, sondern auch Richtigkeit der einzelnen Prämissen erfordert (vgl. §. 24, 2).

2. Aus dieser Erklärung des Beweises folgt, daß in einer Wissenschaft nicht Alles streng bewiesen werden kann. Denn jeder zu beweisende Satz muß zurückgeführt werden auf eine Wahrheit, die entweder an sich gewiß oder als gewiß festgestellt d. h. bewiesen ist. Im letzteren Falle setzt diese Wahrheit wieder eine andere Wahrheit voraus, welche entweder an sich gewiß oder durch den Beweis als gewiß herausgestellt ist u. s. w. Auf diese Weise muß man zuletzt bei Grundsätzen anlangen, die keines

---

[1]) Grundsätze sind z. B. die Denkgesetze (vgl. §. 6). Ferner: Zwischen zwei Punkten ist die gerade Linie die kürzeste. Gleiches zu Gleichem addirt gibt Gleiches u. s. w. Postulate: Zwischen zwei Punkten eine gerade Linie zu ziehen. Um einen gegebenen Punkt mit einem gegebenen Halbmesser einen Kreis zu beschreiben. Beispiele von Lehrsätzen und Aufgaben liefert die Mathematik in reichster Auswahl. Folgerungen aus Lehrsätzen nennt man Folgesätze (consectaria) und Zusätze (corollaria). Man unterscheidet außerdem noch Hülfs- oder Lehnsätze (lemmata), welche als in anderen Wissenschaften bewiesen zur Begründung eines Satzes angezogen werden. Ferner Hypothesen, d. h. vorläufige Annahmen von nicht sicher gestellten Thatsachen, um bekannte Thatsachen daraus zu erklären (z. B. Annahme des Aethers, der Atome, der Undulation des Lichtes u. dgl.).

Beweises bedürftig, oder desselben nicht fähig sind. Wollte man für jeden Satz einen Beweis fordern, so müßte man bis ins Unendliche zurückschreiten und würde dadurch den Beweis überhaupt unmöglich machen. Es gibt also nur beweisbare Wahrheiten, wenn es beweisende Wahrheiten gibt, welche selbst des Beweises nicht bedürftig, oder nicht fähig sind. Jede Wissenschaft muß daher Voraussetzungen machen, deren Gewißheit sie einfach als feststehend hinnimmt. Entweder sind diese Voraussetzungen an sich gewiß und unbeweisbar, oder in einer anderen Wissenschaft bewiesen. Darnach unterscheidet man über- und untergeordnete Wissenschaften.

3. Bei jedem Beweise kann man unterscheiden:

a) Das zu beweisende Urtheil oder den Beweissatz (thesis).

b) Die Beweisgründe (hypothesis) oder die als wahr erkannten Urtheile, wodurch der Beweissatz bewahrheitet werden soll (argumenta). Sie machen mit dem Beweissatze die Materie des Beweises aus.

c) Die Beweisform (modus probandi) oder die Art und Weise der Beweisführung.

d) Die Beweiskraft (vis oder nervus probandi), welche in den Beweisgründen und deren Zusammenhang mit dem Beweissatze liegt. Je nachdem diese Beweiskraft überzeugende Gewißheit oder nur Wahrscheinlichkeit zu bewirken im Stande ist, unterscheidet man Gewißheits- und Wahrscheinlichkeitsbeweise (ἀπόδειξις und διάλεξις nach den Alten).

A. Der Gewißheitsbeweis.

§. 46. Arten desselben.

1. Der Gewißheitsbeweis ist ein solcher, welcher entschiedenes Fürwahrhalten bewirkt. Er erreicht dieses dadurch, daß er aus richtigen Beweisgründen die Richtigkeit des Beweissatzes logisch richtig folgert. Die Beweisführung geschieht nach den Regeln des (einfachen und zusammengesetzten) kategorischen Schlusses und kann so vielfach sein als die Figuren und Weisen des Schlusses (vgl. §. 24 ff.)

2. Näherhin kann der Beweisgang ein doppelter sein:

a) ein fortschreitender (progressiver oder synthetischer), wenn man von den Beweisgründen ausgeht und in logisch richtiger Folgerung zu dem Beweissatze fortschreitet (progressus a principiis ad principiata);

b) ein rückschreitender (regressiver oder analytischer), wenn man von dem zu begründenden Beweissatze ausgeht und logisch richtig zu den Beweisgründen zurückschreitet (regressus a principiatis ad prin-

cipia).[1]) Diese Unterscheidung betrifft nicht das Wesen des Beweises, sondern nur die Weise unseres fortschreitenden Denkens. Leuchtet aus der Natur des Beweissatzes ein, durch welche Beweisgründe er zu bewahrheiten ist, so geht man naturgemäß von diesen Gründen aus und schreitet synthetisch fort. Wenn aber die Beweisgründe für einen Beweissatz nicht so nahe liegen, daß man sofort von jenen ausgehen kann, sondern erst durch Nachdenken die richtigen Beweismomente aufzudecken hat, so muß man den regressiven Weg einschlagen. Soll z. B. der Satz: $S < P$ bewiesen werden, so muß man den (Mittel-) Begriff M aufsuchen, welcher dem S übergeordnet ist und P zum Prädicate hat. Enthält dann das Urtheil $M < P$ eine anerkannte Wahrheit, so ist der Beweis geliefert; im anderen Falle muß zu einem höheren Begriffe fortgeschritten, und diese Ueberordnung so lange fortgesetzt werden, bis eine feststehende Wahrheit als Beweisgrund gefunden ist. Zur Vergewisserung lassen sich dann diese einzelnen Sätze zu einem regelmäßigen Syllogismus unterordnen.

3. Das Beweisverfahren kann dann ein directes und ein indirectes sein. Darnach wird unterschieden:

a) Der directe (offensive) Beweis, welcher die Wahrheit des Beweissatzes auf geradem Wege aus den Beweisgründen (progressiv oder regressiv) herleitet. Er hat die Form des kategorischen oder hypothetischen Schlusses.

b) Der indirecte (apagogische) Beweis begründet die Thesis auf Umwegen, indem er das contradictorische Gegentheil desselben als unmöglich und widersinnig (deductio ad absurdum) darthut. Er hat die Form des disjunctiven lemmatischen Schlusses (vgl. §. 29, 4), indem er den contradictorischen Gegensatz der Thesis in allen seinen Disjunctionsgliedern aufhebt. Z. B.: Wenn A (die Thesis) nicht wäre, so müßte entweder B oder C oder D sein. Nun ist weder B noch C noch D; also ist nothwendig A.[2]) Zu beachten ist jedoch hierbei, daß die Disjunctionsglieder zu-

[1]) Es sei z. B. der Satz zu beweisen, daß Gott raumlos ist:

Progressiv:	Regressiv:
Gott ist ein unendliches Wesen. Als solches schließt er jede Begrenzung und Veränderung von sich aus. Was unbegrenzt und unveränderlich ist, muß raumlos sein. Also Gott ist raumlos.	Das raumlose Wesen ist unbegrenzt und unveränderlich. Das Unbegrenzte und Unveränderliche muß unendlich sein. Gott ist unendlich. Also ist Gott raumlos.

[2]) Es sei die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen:

Direct:	Indirect:
Die Seele ist einfach, also in sich nicht zerstörbar; sie kann als geistiges Wesen nach der Trennung vom Leibe sich noch fortbethätigen; sie hat von Gott einen Trieb nach Glückselig-	Wäre die Seele nicht unsterblich, so wäre sie entweder in sich selbst zerstörbar, oder unfähig, ohne den Leib fortzuleben, oder sie müßte von dem Schöpfer vernichtet werden.

sammen den contradictorischen Gegensatz der Thesis bilden müssen. Nun stehen aber sämmtliche, eine Begriffssphäre vollkommen erschöpfende disjunctive Glieder in dem Verhältniß zu einander, daß mit der Setzung eines Gliedes alle übrigen aufgehoben sind, und umgekehrt (vgl. §. 12, 3). Man hat also beim indirecten Beweise zu zeigen, welche möglichen, sich gegenseitig ausschließenden Fälle, außer dem durch die Thesis ausgedrückten Falle, vorhanden sein können, und dann alle jene Fälle aufzuheben. Der indirecte Beweis ist der Beweis der Widerlegung, steht aber an wissenschaftlichem Werthe dem directen nach, weil er keine Einsicht in die inneren Gründe der Sache vermittelt, ihre Wahrheit nicht positiv, sondern nur negativ klarlegt. Weil jedoch der Mensch nicht immer zur Erkenntniß des Wesens einer Sache gelangen kann, sondern oft mit dem Nachweis sich zufrieden geben muß, daß eine Sache nicht anders sein könne, so findet der indirecte Beweis eine häufige Anwendung.

4. Weiterhin unterscheidet man den apriorischen und den aposteriorischen Beweis:

a) Der apriorische Beweis (demonstratio a causa) schließt von dem Wesen auf die Erscheinung, oder vom objectiven Grunde (der Ursache) auf die objective Folge (die Wirkung). Hier ist also der Beweisgrund zugleich der Wirklichkeitsgrund des zu Begründenden.

b) Der aposteriorische Beweis (demonstratio ab effectu) schließt umgekehrt von der Erscheinung auf das Wesen, von der objectiven Folge oder Wirkung auf den objectiven Grund oder die Ursache. Während also beim apriorischen Beweise der Wirklichkeitsgrund mit dem Erkenntnißgrunde zusammenfällt, verhält es sich beim aposteriorischen Beweise umgekehrt; der Beweisgrund ist hier reale Folge (Wirkung), und das zu Beweisende ist realer Grund oder Ursache.[1])

5. Endlich macht man noch einen Unterschied zwischen objectiven und subjectiven Beweisen.

Direct:	Indirect:
keit bekommen, der hienieden, auch selbst durch die treueste Pflichterfüllung nicht befriedigt wird; sie hat die Aufgabe, das Sittengesetz zu befolgen und dafür Lohn oder Strafe zu erwarten. Also ist die Seele unsterblich.	Nun ist die Seele nicht in sich zerstörbar, denn sie ist einfach. Sie ist fähig fortzuleben, weil sie geistiger Natur ist. Sie kann von Gott nicht vernichtet werden, wegen seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit. Also ...

Die indirecten Beweise werden sehr häufig bei den mathematischen Lehrsätzen geführt.

[1]) So wird a posteriori aus der Bedingtheit, Zufälligkeit und Veränderlichkeit der Welt das Dasein Gottes erwiesen; und a priori aus dem Dasein Gottes des Weltschöpfers die beständige Erhaltung und Regierung der Welt begründet.

a) Der objective Beweis (argumentum ad veritatem) stützt sich auf allgemein und unbedingt (objectiv) gültige Beweisgründe, vermittelt allgemein überzeugende Gewißheit und hat daher allein logischen Werth.

b) Der subjective Beweis (argumentum ad hominem) stützt sich dagegen auf subjective Gründe, die nur denen gegenüber Beweiskraft haben, welche die Richtigkeit jener Gründe zugestanden haben. Von solchen Beweisen macht häufig der Redner Gebrauch, wenn er mehr zu überreden als zu überzeugen sucht.[1])

§. 47. Regeln des Beweises.

Zur Richtigkeit eines Beweises werden im Allgemeinen erfordert richtige Beweisgründe und eine richtige Folgerung, die mit dem Beweissatze identisch ist. Im Einzelnen sind folgende Regeln zu beobachten:

1) Der Beweissatz muß beweisbar, d. h. eines Beweises bedürftig oder fähig sein. Also unmittelbar gewisse Wahrheiten sowie solche Wahrheiten, welche jenseits der Grenze unserer möglichen Einsicht liegen, können keine Beweissätze abgeben. Der (beweisbare) Beweissatz muß dann klar und bestimmt, also der Stand der Frage (punctum quaestionis) deutlich angegeben und abgegrenzt sein. Ist die Thesis zusammengesetzt, so sind die Theile einzeln zu beweisen.

2) Die Beweisgründe müssen eine anerkannte Wahrheit aussprechen, weil sie sonst keine Beweiskraft haben. Ist die Wahrheit der Beweisgründe nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar gewiß, so muß sie, um den Beweis vollgenügend zu machen, auf unmittelbar gewisse Wahrheiten zurückgeführt werden. Ferner müssen die Beweisgründe auch angemessen dem Beweissatze sein, d. h. eine logisch richtige Folgerung aus ihnen darf nicht zu wenig, aber auch nicht zu viel ergeben (qui nimium probat, nihil probat), sondern muß mit der Thesis völlig identisch sein.

3) Die Beweisform muß logisch richtig, d. h. den syllogistischen Regeln entsprechend, und, falls sie polysyllogistisch ist, bündig und stetig sein, d. h. der Zusammenhang zwischen den einzelnen Urtheilen, aus welchen die Thesis bewiesen wird, muß klar einleuchten, und nirgends ein wesentliches Mittelglied ausgelassen sein.

---

[1]) So suchte Menenius Agrippa das ausgewanderte Volk von der Thorheit seines Verhaltens durch die Erzählung von der Empörung der übrigen Organe gegen den Magen zu überzeugen (Liv. II, 32). Vgl. auch die Rede des Antonius bei der Leiche des Julius Cäsar, in Shakespeare's „Julius Cäsar“.

§. 48. Fehlschlüsse. Sophismen.

Wird gegen die genannten Regeln gefehlt, so entstehen Fehlschlüsse (paralogismi), wenn sie absichtslos, dagegen Trugschlüsse (sophismata), wenn sie absichtlich begangen werden. Solche Fehler können liegen:

1) In der unrichtigen Fassung oder Verdrehung (cavillatio) des Beweissatzes. Die hierher gehörenden Fehler faßt man zusammen unter dem Namen Heterozetesis, Verwechselung der Frage, oder auch ignoratio oder mutatio elenchi, unabsichtliche Verkennung oder absichtliche Veränderung des Streitpunktes. Die Heterozetesis kann sein: a) eine quantitative, wenn man zu wenig, oder zu viel beweiset;[1]) b) eine qualitative, wenn man der Frage einen ganz anderen Sinn unterstellt (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*).[2]) Hierher gehört auch die fallacia quaestionis duplicis oder das sophisma secundum plures interrogationes ut unam, wenn man die Frage unter verschwiegener Voraussetzung stellt, oder mehrere Fragen zusammenfaßt und sie ohne gehörige Scheidung durch Eine Antwort erledigen will.[3]).

2) In der Unwahrheit oder Ungewißheit des Beweisgrundes. Dahin ist zu rechnen:

---

[1]) Zu viel beweiset derjenige, welcher aus dem Satze: „Was man sich nicht selbst gegeben hat, darf man sich nicht nehmen", folgerte: Das Leben hat man sich nicht selbst gegeben: Also darf man sich dasselbe nicht nehmen. (Auch die Haare hat man sich nicht selbst gegeben: Also dürfte man sie nicht abschneiden.) — Zu wenig beweiset derjenige, welcher, um die Nothwendigkeit einer Sache darzuthun, nur die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben beweiset.

[2]) Diesen Fehler beginge z. B. derjenige, welcher statt eines Wunders nur ein ungewöhnliches Ereigniß bewiese.

[3]) Dahin gehören einige berühmt gewordene Trugschlüsse der Alten: Der Lügner (*ψευδόμενος*): Wenn jemand sagt, er lüge, und sagt damit die Wahrheit, lügt der? Ja. Also lügt er und sagt die Wahrheit zugleich. — Elektra: Kannte Elektra ihren Bruder Orestes, oder kannte sie ihn nicht? Sie kannte ihn. Und doch kannte sie ihn nicht, als er nach langer Abwesenheit zurückkehrte. — Der Verhüllte (*ἐγκεκαλυμμένος*): Kennst du deinen Vater? Ja. Kennst du diesen Verhüllten? Nein. Dieser Verhüllte ist dein Vater: Also kennst du deinen Vater nicht. — Der Gehörnte (*κερατίνης*): Was du nicht abgeworfen hast, das hast du noch? Ja. Hast du die Hörner nicht abgeworfen? Nein. Also hast du noch Hörner. — Der Kahlkopf (*φαλακρός*): Wer alle Haare noch besitzt, ist der ein Kahlkopf? Nein. Wenn eins fehlt? Nein. Wenn zwei fehlen? Nein, und sofort, bis man zuletzt zugeben muß, es sei ein Kahlkopf vorhanden, und daraus die Folgerung machen muß, ein einziges Haar weniger mache den Kahlkopf. Aehnlich ist der Haufenschluß (*σωρείτης*): Macht ein Korn einen Haufen? Nein. Aber zwei? Nein, und sofort, bis man zuletzt zugeben muß, daß ein Korn mehr einen Haufen bilde. Auch der Krokodillschluß und der Schluß des Protagoras und Euathlus (vgl. §. 29, 4) gehören hierher.

a) Die fallacia falsi medii, wenn der (vermittelnde) Beweisgrund unwahr ist. Dieser Fall kann eintreten entweder dadurch, daß der Beweisgrund eine geradezu falsche Behauptung enthält (Grundirrthum [πρῶτον ψεῦδος] genannt, in Bezug auf die daraus abgeleiteten Irrthümer);[1]) oder dadurch, daß ein nur beziehungs- oder bedingungsweise gültiges Urtheil als allgemein gültig oder nothwendig hingestellt wird (sophisma fictae universalitatis vel necessitatis; sophisma pigrum [ignava ratio]);[2]) oder auch dadurch, daß der Beweisgrund ein disjunctives Urtheil mit unvollständigen Disjunctionsgliedern bildet.[3])

b) Die fallacia incerti medii oder petitio principii (Erschleichung des Beweisgrundes), wenn der Beweisgrund ungewiß ist, obwohl er darum an sich nicht unwahr zu sein braucht. Dahin gehört besonders der Cirkelbeweis (circulus in demonstrando), welcher darin besteht, daß man den Beweissatz zum Beweisgrunde macht, also jenen durch sich selbst beweiset. Dieser Cirkelbeweis ist entweder unmittelbar, wenn der Beweissatz offen oder versteckt als Beweisgrund genommen wird (idem per idem), oder mittelbar, wenn der Beweisgrund durch eine Reihe von Mittelgliedern aus dem Beweissatze bewahrheitet wird (A folgt aus B, B aus C, C wieder aus A). Man unterscheidet mitunter noch besonders das ὕστερον πρότερον, wenn man nämlich die Thesis aus einem Beweisgrunde herleitet, welcher vielmehr aus jener Thesis zu beweisen wäre.[4])

3) In der unrichtigen Beweisform, Erschleichung (subreptio) des Beweises durch falsche Schlußfolgerung. Dieses kann geschehen:

a) Durch den Sprung im Schließen (saltus in concludendo), wenn

---

[1]) Z. B. Alle haben ein Recht auf Alles: Also hat der Aermere ein Recht auf das Vermögen des Reicheren, wenn er nur die Macht hat, sein Recht zur Geltung zu bringen. — Wenn ein Komet erscheint, so bedeutet dieses ein Unglück. Jetzt erscheint ein Komet: Also steht ein Unglück bevor.

[2]) Was ich durch meine Thätigkeit zu Stande bringen soll, muß entweder geschehen, oder es muß nicht geschehen. Muß es geschehen, so brauche ich nicht thätig zu sein; muß es nicht geschehen, so hilft mir meine Thätigkeit nicht: Also brauche ich gar nicht thätig zu sein. Vgl. auch Cicero, de fato c. 12.

[3]) Dieser Mensch ist entweder ein Christ, oder ein Atheist. Nun ist er kein Christ: Also ist er ein Atheist.

[4]) Man soll sich nicht selbst tödten (Thesis): denn man soll sich das Leben erhalten (Beweisgrund). — Das Opium schläfert ein; denn es hat eine Einschläferungskraft. — Es ist ein Cirkelbeweis, näherhin ein ὕστερον πρότερον, wenn man das Dasein Gottes aus der Offenbarung, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung aus dem Dasein Gottes beweiset. Oder: Alles, was Gottes Wort ist, ist wahr; alles, was in der Bibel steht, ist Gottes Wort. Nun steht in der Bibel, daß die Bibel Gottes Wort sei: Also ist es wahr, daß die Bibel Gottes Wort sei.

man einen Schluß macht, ohne ihn durch die nöthigen Mittelbegriffe zu begründen. [1])

b) Durch den Schluß aus vier Hauptbegriffen (quaternio terminorum), wenn der Mittelbegriff in doppelter Bedeutung genommen wird. Dieses kann geschehen durch Fehler, die zunächst in der Unrichtigkeit des sprachlichen Ausdrucks liegen (fallaciae secundum dictionem), oder die unmittelbar im Denken liegen (fall. extra dictionem nach Arist.). Zu jenen gehören die Fehler, welche entstehen durch Verwechselung verschiedener Bedeutungen desselben Wortes (Homonymie), durch Zweideutigkeit der Wortstellung (Amphibolie), durch den Accent, durch Redefiguren, ferner durch Zertheilung (fallacia a sensu composito ad sensum divisum) oder Zusammenfassung (fallacia a sensu diviso ad sensum compositum), wenn man trennt, was verbunden werden muß, oder verbindet, was getrennt werden muß; endlich durch Verwechselung des Collectiv- und Distributivsinnes (fallacia a sensu collectivo ad sensum divisum, und umgekehrt), wenn man den Mittelbegriff einmal im collectiven und dann im distributiven Sinne nimmt und umgekehrt. [2]) Zu den Fehlern, die unmittelbar im Denken liegen, gehört der transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, und umgekehrt, wenn man den Mittelbegriff das eine Mal beziehungsweise, das andere Mal allgemein nimmt; [3]) sowie das sophisma accidentis, wenn ein zufälliges Merkmal mit einer wesentlichen Beschaffenheit verwechselt wird. [4])

---

[1]) Dieser Krieg ist ein gerechter: Also wird er ein siegreicher sein.

[2]) Lumpen sind ein Stoff zu Papierbereitung; schlechte Menschen sind Lumpen: Also sind schlechte Menschen ein Stoff zu Papierbereitung (Homonymie). — Ajo, te Aeacida tyrannos vincere posse. Porta patens esto nulli claudatur honesto. (Amphibolie; es ergibt sich in beiden Fällen, je nach der Stellung des Komma, ein anderer Sinn). — Lepōres sunt gratiae dictionis; venator interficit lepŏres; ergo venator interficit gratias dictionis (Fehlschluß durch den Accent). — Tugend ist weiblichen Geschlechtes; also nur für die Weiber (Fehler durch Redefigur, d. h. Verwechselung der grammatikalischen oder logischen Bedeutung des Wortes). — Fünf ist zwei und drei; zwei und drei sind gleich und ungleich: Also ist fünf gleich und ungleich (falsche Theilung). Jemand kann sitzen und stehen: Also kann der Sitzende zugleich stehen. (Falsche Zusammenfassung.) — Irgend jemand muß das große Loos gewinnen. Ich bin irgend jemand: Also muß ich das große Loos gewinnen. Die Türken sind grausam: Also ist jeder Türke grausam (Verwechselung des Collectiv- u. Distributivsinnes).

[3]) Wer schläft, sündigt nicht; wer nicht sündigt, ist tugendhaft: Also wer schläft, ist tugendhaft. — Was ich bin, bist du nicht; ich bin ein Mensch: Also bist du kein Mensch.

[4]) Was die Freiheit beschränkt und den Menschen zu übereilten Handlungen fortreißt, ist ein Uebel; der Wein thut dieses (per accidens, wenn er im Uebermaß genossen wird): Also ist der Wein ein Uebel.

c) Durch falsche Abfolge (fallacia consequentis), wenn man beim hypothetischen Schlusse bejahend von der Folge auf den Grund, oder verneinend vom Grunde auf die Folge schließt. [1])

B. Der Wahrscheinlichkeitsbeweis.

§. 49. Die Induction.

1. Wenn durch Schlußfolgerung keine überzeugende Gewißheit, sondern nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit erreicht wird, so entsteht ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Derselbe stützt sich auf Gründe, welche zwar die Gegengründe überwiegen, ohne jedoch zweifellose Gewißheit zu gewähren. Die hauptsächlichsten Wahrscheinlichkeitsbeweise sind der Inductions- und der Analogiebeweis.

2. Die Induction ist ein Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine, von Einzeldingen auf die ganze Art, von einzelnen Arten auf die ganze Gattung, oder von einzelnen Fällen auf die allgemeine Regel. Von dem oben (§. 46, 2) erwähnten regressiven Schlußverfahren, welches vom Beweissatze zum allgemein gültigen Beweisgrunde zurückschreitet, unterscheidet sie sich insofern, als sie diese Allgemeingültigkeit zwar anstrebt, aber nicht völlig sicher erreicht. Allerdings kann, wenn die Arten einer Gattung, oder die Gründe einer Folge vollständig bekannt sind, ein überzeugender Beweis geführt werden. Angenommen, die Begriffe $M^1 M^2 M^3 M^4 M^5$ haben jeder das Merkmal P, und sie machen zusammen den Umfang von S aus, so ist:

$M^1, M^2, M^3, M^4, M^5 < P$;	Z. B.: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn sind Täuschungen unterworfen.
$S > M^1, M^2, M^3, M^4, M^5$;	Alle Sinne sind entweder Gesicht od. Gehör od. Geruch od. Geschmack od. Tastsinn.
$S < P$	Also sind alle Sinne Täuschungen unterworfen.

Man nennt dieses die vollständige Induction, einen (kategorisch-disjunctiven Schluß nach der ersten Figur.

3. Indeß, die eigentliche Induction ist nicht die vollständige, sondern die unvollständige, welche aus einer Anzahl von Fällen ein Allgemeines folgert. „Was von vielen Einzeldingen gilt, das gilt von der ganzen zugehörigen Art; was vielen Arten zukommt, das kommt der gan-

[1]) Wenn eine Sonnenfinsterniß ist, so ist Neumond; nun ist Neumond: Also ist eine Sonnenfinsterniß. Oder: Nun ist keine Sonnenfinsterniß, also kein Neumond.

zen Gattung zu; was in vielen Fällen eintrifft, das trifft unter denselben Umständen stets ein." Also:

$M^1, M^2, M^3 < P$	Gold, Silber, Platina sind gute elektrische Leiter.
$M^1, M^2, M^3, M^4 \ldots . < S$	Gold, Silber, Platina, Kupfer u. s. w. sind Metalle.
$S < P$	Also sind die Metalle gute elektrische Leiter.

Streng logisch ist hier nur ein particulärer Schlußsatz (nach der dritten Figur) gestattet. Nur wenn bei sämmtlichen Metallen ihre elektrische Leitungsfähigkeit nachgewiesen wäre, ergäbe sich der allgemeine Schluß für alle Metalle. Daß man dennoch solche allgemeine Schlüsse zieht, und daß dieselben oft eine mehr als wahrscheinliche Beweiskraft haben, hat seinen Grund in dem besonderen Gebiete, auf welchem die Induction allein Geltung hat. Dem apriorischen Wissensgebiete ist die Induction fremd. (Bei der Bernoulli'schen Induction des binomischen Lehrsatzes ist die Vollständigkeit gegeben durch das allgemeine Gesetz der Zahlenreihe.) Ihr eigenthümliches Feld sind die empirischen Wissenschaften. Wollte man nun bei Erfahrungsthatsachen bloß aus der Zusammenzählung übereinstimmender Fälle eine allgemeine Regel folgern, so wäre dieses eine rein *empirische* Induction (inductio per simplicem enumerationem), ein zwar gewöhnliches, aber durchaus unwissenschaftliches und unbegründetes Verfahren.

4. Die wissenschaftliche Induction ist die *rationelle*, welche nicht in der bloßen Anzahl von Thatsachen allein den Berechtigungsgrund zur Verallgemeinerung derselben findet, sondern auch rationelle Gründe dafür beibringt.

a) Die Grundvoraussetzung für jede rationelle Induction ist die Gewißheit, daß *in der Natur*, dem eigentlichen Bereiche der Induction, *Gesetzmäßigkeit herrscht, und daß dieselben Gründe dieselben Folgen bewirken.* Offenbar muß man von der Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen überzeugt sein, wenn man nach Naturgesetzen sucht.

b) Für jede besondere Induction ist dann rationell zu ermitteln, ob die betreffende Erscheinung oder Eigenschaft, die man allgemein einer Classe von Gegenständen beilegen will, aus der Natur und W[illegible]heit dieser Gegenstände folgt, also nothwendig und immer vorhan[illegible] *muß*, oder ob sie nur zufällig in den beobachteten Fällen vorh[illegible]
Ist also durch eine Reihe von Beobachtungen sicher gestellt, [illegible]
Anzahl zusammengehöriger Dinge dasselbe Merkmal zukommt, [illegible]
der Denkgeist, daß hier kein zufälliges Zusammensein mög[illegible]
vielmehr das betreffende Merkmal in der Natur der Gegenstä[illegible]

ist, so schließt er, daß der ganzen Classe dieses Merkmal zukomme.[1]) Oder hat sich aus der Beobachtung vieler Fälle herausgestellt, daß bestimmte Umstände hier stets vorhanden sind, und daß, wo der eine oder der andere Umstand fehlt, die Erscheinung nicht auftritt, so schließt der Denkgeist allgemein, daß unter diesen Umständen die betreffende Erscheinung stets und immer erfolge. Allerdings gewährt diese Induction nicht immer unumstößliche Gewißheit; denn daß keine Ausnahme von dem Gesetze möglich sei, leuchtet nicht immer ein. Eine solche Ausnahme von einem inducirten allgemeinen Gesetze heißt Instanz (Einwand gegen den Inductionsschluß).

5. Damit also die Induction den Charakter eines rationellen, wissenschaftlichen Beweisverfahrens habe, muß man sich durch Beobachtung und Reflexion zu vergewissern suchen, daß das betreffende Merkmal, oder der betreffende Umstand, deren Allgemeingültigkeit man induciren will, nicht etwas Unwesentliches, rein Zufälliges sei, sondern wesentlich zur Sache gehöre. Daher muß die Beobachtung der einzelnen Fälle möglichst genau und möglichst ausgedehnt sein, unter denselben und unter veränderten Umständen angestellt werden, um sich zu vergewissern, daß es sich hier um eine wesentliche, allgemein gültige Thatsache handle. (Ueber die Methode der exacten Forschung beim inductiven Verfahren vgl. unten §. 51. 3.) Man hüte sich insbesondere, aus dem bloßen Zusammentreffen mehrerer Thatsachen einen Causalnexus beider zu folgern. Dieser Fehler heißt der unberechtigte Schluß aus der Erfahrung (post hoc, ergo propter hoc, oder fallacia non causae ut causae).[2])

Vgl. Stuart Mill, System d. deductiven u. inductiven Logik; Apelt, Theorie der Induction; Liebig, Induction u. Deduction; Gratry, Erkenntniß d. Menschen in seiner Denkthätigkeit. Zur Geschichte vgl. Whewell, Gesch. d. inductiven Wissenschaften (Philosophy of the inductive sciences bearb. v. Littrow.)

§. 50. Die Analogie.

1. Während die Induction vom Besonderen auf das übergeordnete Allgemeine schließt, so zwar, daß man ein Merkmal, welches vielen unter einen Begriff fallenden Dingen zukommt, von diesem (Subjects-) Begriffe

---

[1]) Z. B. Keppler fand, daß die Planeten sich in elliptischen Bahnen bewegen. Der allgemeine Schluß für alle (auch damals noch nicht bekannten) Planeten war erst dann ein sicherer, als Newton nachwies, daß diese Eigenschaft mit der Natur der Planeten zusammenhange.

[2]) Z. B. Es ist zugleich ein Gewitter und eine Feuersbrunst. Also ist diese durch jenes entstanden. Cajus ist geisteskrank geworden, und hat fleißig studirt. Also ist er vom vielen Studiren geisteskrank geworden.

nach seinem ganzen Umfange aussagt, so schließt die **Analogie** (Aehnlichkeitsschluß), daß ein Begriff, welcher mit einem anderen in der Mehrzahl der Merkmale übereinstimmt, auch in den übrigen, nicht beobachteten Merkmalen übereinstimme, also mit ihm einerlei Art sei. Gesetzt wir kennen vom Begriffe M die Merkmale a, b, c, d, e und wissen durch Beobachtung, daß der Begriff S mit M in den Merkmalen a, b, c, d zusammentrifft, so folgern wir, daß S mit M auch in dem Merkmale e übereinstimme, und weiterhin, daß S mit M alle wesentlichen Merkmale gemein habe, also beiden dasselbe Wesen oder dasselbe Gesetz zu Grunde liege.[1]) **Die Analogie ist also ein Schluß von der theilweisen auf die ganze Aehnlichkeit.** Durch einen solchen Schluß soll gezeigt werden, daß zwei Begriffe gleichartig verwandt sind (vgl. §. 11, 3), also in derselben Begriffssphäre coordinirt sind. Da nun diese Begriffe zu dem übergeordneten Begriffe sich verhalten, wie das Besondere zum Allgemeinen, so bezeichnet man die Analogie auch als einen **Schluß vom Besonderen auf das beigeordnete Besondere.** Dieser Schluß ist streng genommen nur dann zweifellos gewiß, wenn die Uebereinstimmung beider Begriffe (M u. S) in allen wesentlichen Merkmalen constatirt ist.[2]) Ist dieses nicht der Fall und folglich die Analogie eine **unvollständige**, so hat der Schluß nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit. Denn es ist zweifelhaft, daß Dinge, welche nur in mehreren Eigenschaften übereinstimmen, auch in den übrigen Eigenschaften zusammentreffen, und es kann vorkommen, daß man durch einen Analogieschluß zwei Dinge für gleichwesentlich erklärt hat, bis man eine Eigenschaft entdeckt, welche den Analogieschluß sofort als falsch erweiset. Diese Entdeckung bildet dann eine Instanz gegen den Analogieschluß.[3]) Je größer indeß die Zahl der

---

[1]) Z. B. Die Erde ist ein Planet, welcher von der Sonne erleuchtet und erwärmt wird, Jahres- und Tagzeiten, eine Atmosphäre und organisches Leben an der Oberfläche hat.

Der Mars ist ebenfalls ein Planet, welcher von der Sonne Licht und Wärme bekommt, Jahres- und Tagzeiten sowie eine Atmosphäre hat.

Also hat auch der Planet Mars organisches Leben an der Oberfläche; u. weiterhin: Der Planet Mars stimmt mit der Erde in allen wesentlichen Eigenschaften überein.

[2]) In der mathematischen Proportion oder Progression liegt den einzelnen Gliedern dieselbe Maßeinheit zu Grunde; daher kann man analog den vorhandenen Verhältnissen neue hinzufügen.

[3]) Z. B. Gesetzt, man fände in Afrika ein Wesen, welches dem Gorillaaffen sprechend ähnlich wäre, und hielte es deshalb für einen Gorilla. Entdeckte man später, daß das Wesen sprechen könnte, d. h. eine wirkliche Begriffssprache besäße, so würde sofort die Wesensverschiedenheit beider behauptet werden müssen.

wesentlichen Merkmale ist, welche zwei Dinge gemeinsam haben, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß sie gleichartige Wesen sind.

2. Trotz der Unsicherheit, welche der Analogieschluß hat, findet derselbe doch die weiteste Anwendung. So schließt man gewohnheitsgemäß von ähnlichen Erscheinungen auf ähnliche Ursachen, und umgekehrt, beurtheilt einen vorkommenden Fall nach einem ähnlichen u. s. w. Soll aber die Analogie wissenschaftlichen Werth haben, so muß sie auf der Induction fußen, den Schluß von einem Begriffe auf einen gleichartig verwandten oder vom Besonderen auf ein Besonderes durch ein Allgemeines begründen. Die Vergleichung der ähnlichen Fälle nämlich führt auf einen allgemeinen Satz, und daraus wird dann auf den besonderen Fall die Anwendung gemacht. Nur in soweit, als aus den ähnlichen Fällen eine allgemeine Regel mit Sicherheit resultirt, und diese Regel auf den vorliegenden Fall paßt, hat die Analogie Berechtigung. [1])

IV. Die Methode.

§. 51. Die heuristische Methode.

1. Die Erkenntnisse, welche ein wissenschaftliches Ganze ausmachen sollen, müssen nicht allein deutlich und gründlich, sondern auch vollständig und wohlgeordnet sein. Denn unter Wissenschaft versteht man den vollständigen Inbegriff gleichartiger und geordneter (sowie wohlbegründeter) Erkenntnisse. Das einzuhaltende Verfahren, um jene Vollständigkeit und diese Ordnung zu erreichen, gibt uns die heuristische und die systematische Methode an.

2. Die heuristische (Erfindungs-) Methode zeichnet den Weg, auf welchem der Stoff einer Wissenschaft in möglichster Genauigkeit und Vollständigkeit zu finden ist. Sie richtet sich nach dem Objecte oder der zu lösenden Aufgabe einer Wissenschaft und muß bei jeder Wissenschaft durch Angabe der Quellen und der Art ihrer Ausnutzung besonders nachgewiesen werden. Die Logik kann nur im Allgemeinen auf das Verhalten des Denkgeistes bei der Durchforschung der verschiedenen Wissensgebiete hinweisen. Zunächst liefern die Erfahrungsthatsachen das Material einer

[1]) Z. B. Sokrates sagt (Memorab. I, 2), es sei thöricht, die Archonten der Stadt durchs Loos zu wählen; denn es sei thöricht, jemandem zum Steuermann, Handwerker, Flötenspieler nicht nach der Einsicht, sondern durchs Loos zu wählen. Aus den ähnlichen Fällen (Beispielen) folgt der allgemeine Satz: Es ist thöricht, jemandem zu einem Amte, welches Einsicht erfordert, durchs Loos zu wählen. Die Anwendung ergibt sich sofort: Zum Archonten ist Einsicht nothwendig; also ist es thöricht, ihn durchs Loos zu wählen.

Reihe von Wissenschaften. Von diesen Thatsachen, als den bekannteren Wahrheiten, muß das menschliche Forschen ausgehen und zu den unbekannteren Wahrheiten stufenmäßig fortschreiten. Die Erfahrungsthatsachen aber beruhen entweder auf eigener oder auf fremder Erfahrung.

3. Die Thatsachen der eigenen Erfahrung werden, wenn sie das Innenleben betreffen, durch Selbstbeobachtung erkannt; wenn sie der Außenwelt angehören, durch Sinneswahrnehmung vermittelt. In beiden Fällen bedarf es einer genauen, angestrengten und umfassenden Beobachtung. Für die Naturerscheinungen insbesondere sind Beobachtung und Versuch die Mittel, um die ihnen zu Grunde liegenden allgemeinen Gesetze zu induciren. Die Beobachtung setzt nicht allein gesunde Sinne voraus, sondern sie muß auch durch Instrumente (Mikroskop oder Teleskop) unterstützt werden; durch wiederholte Beobachtung derselben Erscheinung unter gleichen und unter veränderten Umständen, durch Anwendung des Experimentes, sowie durch Vergleichung der gemachten Erfahrungen mit einander, sind diese zu berichtigen und zu vermehren. Der Versuch ist eine unbegrenzte Erweiterung der Beobachtung, indem man die Umstände bei einer Naturerscheinung beliebig verändert, den Gegenstand mit vielen anderen in Verbindung bringt, um zu sehen, welche Veränderungen dadurch bewirkt werden. Beobachtung und Versuch führen dann an der Hand der Induction zu allgemeinen Gesetzen, und zwar unter der steten Voraussetzung der Gleichförmigkeit im Gange der Natur. Näherhin lassen sich vier Methoden der experimentellen Forschung unterscheiden:

a) Die Methode der Uebereinstimmung, indem man verschiedene Fälle, in welchen die Erscheinung (Ursache oder Wirkung) stattfindet, mit einander vergleicht und das Gemeinsame heraushebt. „Wenn alle beobachteten Fälle einer zu erforschenden Naturerscheinung nur einen einzigen Umstand gemein haben, so ist dieser Umstand, in welchem allein alle Fälle übereinstimmen, der betreffenden Erscheinung wesentlich, entweder Ursache oder Wirkung derselben.“ Mit anderen Worten: Alles was ausgeschlossen werden kann, ohne eine Erscheinung zu verhindern, ist kein wesentlicher Umstand derselben. Stimmen z. B. alle Fälle, in welchen wir die Erscheinung A beobachten, in dem Umstande b überein, während bei dem einen Falle die Umstände c, d, e, bei dem anderen die Umstände c^1 d^1 e^1 u. s. w. hinzutreten, so ist der Umstand b wesentlich. Ihre Anwendung findet diese Methode hauptsächlich bei der Beobachtung.[1])

---

[1]) Nach dieser Methode entdeckte Galilei das Gesetz des Isochronismus der Pendelschwingungen. Bei allen Pendelschwingungen fand er stets die gleiche Dauer einer Pendelschwingung (A), so oft die gleiche Pendellänge (b) vorhanden war, wenn auch die schwingenden Körper und die Amplituden verschieden waren. Der Schluß

b) Die Methode der Unterscheidung, indem man Fälle, die in allen andern Beziehungen einander ähnlich sind, aber das eine Mal das Eintreffen, das andere Mal das Nichteintreffen einer Erscheinung zur Folge haben, mit einander vergleicht und den unterscheidenden Umstand heraussucht. „Wenn ein Fall, in welchem die zu erforschende Naturerscheinung eintritt und ein Fall, in welchem sie nicht eintritt, alle Umstände gemein haben mit Ausnahme eines einzigen, der nur im ersten Falle vorkommt, so ist dieser Umstand, wodurch allein die beiden Fälle sich unterscheiden, der betreffenden Naturerscheinung wesentlich." Mit anderen Worten: Was nicht ausgeschlossen werden kann, ohne die Erscheinung zu verhindern, ist ein wesentlicher Umstand derselben. Gesetzt also: zwei Fälle, von denen der erste die Wirkung A zeigt, der zweite nicht, stimmen in allen Umständen c, d, e u. s. w. überein und unterscheiden sich nur dadurch, daß der erste Fall den Umstand b hat, der andere nicht, so ist der Umstand b für die Wirkung A wesentlich. Diese Methode wird vorzüglich bei Versuchen angewendet. [1])

c) Die Methode der Reste oder Rückstände, indem man von einer Erscheinung so viel abzieht, als durch vorangegangene Induction als Wirkung gewisser Bedingungen bekannt ist, und so den Rest der Erscheinung als Wirkung der zurückbleibenden Bedingungen erkennt. „Wenn man von einem Theile einer Erscheinung durch schon gemachte Induction weiß, daß er Wirkung eines bestimmten Umstandes ist, so schließt man, daß der übrige Theil (Rückstand oder Rest) der Erscheinung durch die restirenden Umstände bedingt ist." Sind also bei einer Erscheinung A mehrere Umstände als bewirkende Ursache bekannt, etwa b, c, d, und man kennt schon anderweitig die Wirkung von b = a, so ist A — a Wirkung von c, d. [2])

---

war die alleinige Abhängigkeit der Schwingungsdauer von der Pendellänge. Auch die Entdeckung des Galvanismus kann als Beispiel dieser Methode dienen. Galvani beobachtete zunächst das Zucken von präparirten Froschschenkeln, sowohl, als er diese mit der Elektrisirmaschine in Verbindung brachte, wie auch, als er sie an einem eisernen Geländer mittelst kupferner Drähte aufhing. Volta setzte die Versuche fort und fand bei aller sonstigen Verschiedenheit als gemeinsame Erscheinung Elektricitätserregung in Folge des gemeinsamen Umstandes, daß zwei verschiedene Metalle sich berührten.

[1]) Wenn man z. B. zwei ganz gleiche Metallplatten in einen erwärmten wassergashaltigen Raum bringt, von denen die eine eine höhere, die andere eine niedere Temperatur hat als die umgebende Luft, so beschlägt die letztere mit Wasser, und wir schließen, daß die Temperaturerniedrigung ein wesentlicher Umstand des Niederschlages sei. Nach derselben Methode erweiset sich die Nothwendigkeit des Sauerstoffes zum animalischen Leben, weil in analogen Fällen stets das Aufhören des Lebens sich einstellt, wenn dem animalischen Lebewesen der Sauerstoff entzogen wird.

[2]) Diese Methode findet bei den chemischen Versuchen eine häufige Anwendung. Man untersucht die Eigenschaften einer chemischen Verbindung und findet, daß einige

d) Die Methode der sich **begleitenden Veränderungen**, indem aus der beobachteten Thatsache, daß zwei Naturerscheinungen sich stetig begleiten, ermittelt wird, ob und wie sie in einem Causalnexus stehen. „Wenn eine Erscheinung sich verändert, so oft eine andere in einer eigenthümlichen Weise sich verändert, so ist sie entweder Ursache, oder Wirkung der anderen, oder ist durch irgend einen Causalnexus damit verknüpft." Diese Methode findet immer Anwendung bei permanenten, d. h. nicht (ganz) zu entfernenden Ursachen.[1])

Diese Methoden erfordern, um zu richtigen Resultaten zu führen, daß man bei der Beobachtung keinen wesentlichen Umstand außer Acht lasse. Sie werden zudem sehr häufig in Verbindung mit einander angewendet.[2])

---

bereits bekannten Elementen angehören. Nimmt man diese fort, so werden die restirenden Erscheinungen die Wirkungen von anderen noch unbekannten Elementen sein. Auf diese Weise wurde Jod, Brom, Selen u. s. w. entdeckt. — Nicht minder bedeutsam ist diese Methode für die Beobachtung. So entdeckte nach derselben Römer die Geschwindigkeit des Lichtes. Er beobachtete zuerst die wirkliche Zeit der Verfinsterung der Jupitertrabanten. Von dieser zog er die aus der genau bekannten Umlaufszeit derselben berechnete Zeit ab; der Rest führte ihn zur Bestimmung der Lichtgeschwindigkeit. — Dasselbe Verfahren führte le Verrier zur Entdeckung des Neptun. Er beobachtete zuerst die Unregelmäßigkeiten in den Bewegungen der Monde des Uranus; davon zog er die Störungen ab, welche durch die Anziehungskraft der bekannten benachbarten Weltkörper hervorgebracht wird. Um den Rest von Unregelmäßigkeiten zu erklären, wurde er zur Annahme eines noch unbekannten Weltkörpers geführt, dessen Ort er sogar näherungsweise angab. — Nach derselben Methode wird die Anticipation in der Zeit des Wiedererscheinens des Enke'schen Kometen (durch Annahme des Aethers), sowie die Beschleunigung des Schalles (nach Laplace durch die erzeugte Wärme) erklärt.

[1]) Z. B. das Gesetz, daß jeder bewegte Körper in derselben gleichförmigen Bewegung verharrt, bis eine neue Kraft einwirkt, wurde durch die Beobachtung ermittelt, daß jede Verminderung der Bewegungshindernisse eine Verminderung in der Abnahme der Bewegung zur Folge hat. — In derselben Weise wird gezeigt, daß die Luft der Träger des Schalles sei. Man bringt einen tönenden Körper unter den Recipienten der Luftpumpe und pumpt die Luft aus. Je mehr die Luft verdünnt wird, desto schwächer wird der Ton. Also muß die Luft und der Schall in einem Causalnexus stehen. — Um die Gesetze der Pendelschwingungen zu finden, sucht man die Ursache der Pendelschwingungen, nämlich die Anziehung der Erde, zu modificiren, indem man das Pendel auf verschiedene Höhe und an verschiedene Orte der Erde bringt.

[2]) So werden die erste und zweite Methode zusammen angewandt, wenn der Versuch allein nicht ausreicht, sondern die Beobachtung (verschiedener Fälle) hinzukommen muß. Auf diese Weise entdeckte man das Gesetz der Krystallisation, der Erstickung durch Kohlensäure, der doppelten Brechung des Lichts, der Tödtung durch Metallgifte. — Als Beispiel der Verbindung aller vier Methoden kann die Theorie der Thaubildung dienen.

4. Die Anwendung dieser Methoden führt zur Erkenntniß mancher Gesetze oder Ursachen der Naturerscheinung. Aber sie reicht nicht vollständig aus. Denn die Ursachen, welche sich auf diese Weise ergeben, kommen zumeist vereint mit einander vor, und in ihrer Vereinigung heben sie sich häufig in ihren Wirkungen auf (z. B. mechanische Kräfte, welche in entgegengesetzter Richtung wirken), oder sie bringen Wirkungen hervor, welche mit denjenigen, welche sie einzeln erzeugen, keine Aehnlichkeit haben (z. B. chemische Processe). Der Naturforscher muß daher, wo es angeht, die einzelnen Ursachen (Gesetze) zusammenfassen, um zu sehen, welche Wirkungen sie vereint hervorbringen, und auf diese Weise zu allgemeineren Gesetzen fortschreiten. Dieses Verfahren bildet die naturwissenschaftliche Deduction, oder den Schluß vom Allgemeinen auf besondere Fälle. Nachdem also durch Induction mittelst der genannten Methoden die wirkenden Ursachen und die Gesetze ihrer Wirksamkeit einzeln erkannt sind, combinirt man dieselben, schließt dann, welche Wirkungen sich daraus ergeben müssen. Um aber sicher zu gehen, hat man die Bestätigung (Verification) anzustellen, indem man durch Beobachtung oder Versuch prüft, ob die Erscheinungen auch in Wirklichkeit so sind, wie sie nach unseren Schlüssen sein müßten.[1]) Nicht selten tritt jedoch der Fall ein, daß man auf dem Wege der Induction die Gesetze der Erscheinungen nicht stringent nachweisen, aber doch aus den vorhandenen Thatsachen als wahrscheinlich annehmen kann. In solchen Fällen stellt man sie als Hypothese, d. h. als muthmaßliche Annahme auf und verwerthet sie zur Erklärung der einschlägigen Thatsachen. Je vollständiger diese Erklärung gelingt, je mehr Licht dadurch auf bis dahin unverstandene Erscheinungen fällt, und je genauer sich die aus ihr gezogenen Folgerungen durch Beobachtung oder Versuch bestätigen lassen, desto wahrscheinlicher wird die Hypothese.[2]) Läßt sich nur eine einzige Erscheinung aus der aufgestellten Hypothese nicht erklären (Instanz gegen die Hypothese), so ist sie aufzugeben. Jede aufgestellte Hypothese muß möglichst einfach sein und mit den bekannten Naturgesetzen in Harmonie stehen.

Vgl. John Stuart Mill, System der deductiven und inductiven Logik.

---

[1]) Z. B. Foucauld verband die beiden Gesetze, daß die Erde sich um ihre Axe drehet, und daß ein Pendel die Ebene, in welcher es schwingt, unabänderlich beibehält. Als Folgerung aus dieser Combination ergab sich, daß an jedem Orte der Erde die scheinbare Drehung der Geschwindigkeitsebene von derselben Größe sei, wie die Drehung der Erde (15° in einer Stunde) multiplicirt mit dem Sinus der geographischen Breite. Der angestellte Versuch verificirte diesen Schluß.

[2]) So war das Gesetz, welches (im vorhergehenden Beispiele) Foucault voraussetzte, daß die Erde sich um ihre Axe drehet, nur eine sehr wahrscheinliche Hypothese. Durch seine verificirte Folgerung machte Foucault es zur Gewißheit.

5. Diese Methode der Naturforschung nennt man die *mechanische*, welche das Verhältniß von Ursache und Wirkung in den Naturerscheinungen klar zu legen, die Grund- oder bewirkenden Ursachen zu ermitteln sucht. Sie hat ihre volle Berechtigung, wird aber einseitig, wenn sie die *teleologische* Naturbetrachtung, welche das Verhältniß von Zweck und Mittel in Betracht zieht und auf die Ermittelung der End- oder Zweckursachen gerichtet ist, ganz ausschließt. Zwar muß man nicht von den Endursachen zu den Thatsachen, sondern von den Thatsachen zu den Endursachen gehen, daher zunächst zur Erforschung der wirkenden Ursachen schreiten. Wollte man sofort mit der Annahme beginnen, daß irgend eine Erscheinung einen bestimmten Zweck habe, so könnte man dadurch leicht verleitet werden, die Erscheinungen mit diesem, vielleicht eingebildeten Zwecke in Uebereinstimmung zu bringen und so die wirklichen Thatsachen zu verschweigen oder zu entstellen. Aber hat man durch exacte Forschung nach dem Causalnexus der Erscheinungen die Thatsachen festgestellt, so ist es erlaubt, ja mitunter geboten, auch nach den Zwecken derselben zu fragen. In der organischen Welt namentlich wird man ohne Berücksichtigung des Zweckes überall auf unverständliche Hieroglyphen stoßen. Erst durch die Zweckbetrachtung erheben wir uns zur Betrachtung der Natur in ihrer Gesammtheit, erfassen sie als Verkörperung eines großen Gedankens, als Offenbarung der höchsten Vernunft.

6. Sind die Erfahrungsthatsachen von Anderen beobachtet und uns mitgetheilt, so muß dieses fremde *Zeugniß* geprüft werden. Zur Glaubwürdigkeit wird zuerst erfordert, daß das Bezeugte im Bereiche der logischen Möglichkeit liege; dann, daß der Zeuge die Fähigkeit besitze, die Thatsachen richtig aufzufassen und treu wieder zu geben; endlich, daß er die Aufrichtigkeit habe, die Thatsachen rein und vollständig mitzutheilen. Das Zeugniß ist nun:

a) Entweder ein *unmittelbares* oder ein *mittelbares*. Jenes beruht auf der eigenen Erfahrung des Zeugen, und es verdient Glauben, wenn der Zeuge nach seiner geistigen Befähigung und sittlichen Gesinnung den Thatbestand richtig aufzufassen im Stande war und ihn getreu wiederzugeben beabsichtigte. Die Uebereinstimmung mehrerer unmittelbaren Zeugen erhöht die Glaubwürdigkeit. — Das mittelbare Zeugniß, d. h. die Mittheilung fremder Erfahrung steht im Allgemeinen dem unmittelbaren an Glaubwürdigkeit nach, weil dabei nicht allein die geistige und sittliche Beschaffenheit des mittelbaren Zeugen, sondern auch sein Verhältniß zum unmittelbaren Zeugen und die zeitliche Entfernung von demselben in Betracht kommt.

b) Entweder ein *mündliches*, oder ein *schriftliches*. Bei letz-

terem kommt insbesondere die Frage nach der Echtheit und Unverfälschtheit (Kritik) sowie nach der Bedeutung desselben (Hermeneutik) zur Sprache. — Für die Echtheit kann man innere Gründe geltend machen: Uebereinstimmung der Denk- und Schreibweise mit anderen Schriften desselben Verfassers; oder, wenn solche nicht vorhanden sind, Uebereinstimmung mit dem damaligen Zeitgeiste, den Umständen des Ortes, der Personen u. s. w. Entscheidender sind die äußeren Gründe: Zeugnisse gleichzeitiger oder kurz nachher lebender unparteiischer Schriftsteller. — Ein Zeugniß ferner, welches glaubwürdige Bestätigung seiner Unverfälschtheit hat, muß so lange als unverfälscht angesehen werden, als das Gegentheil nicht erwiesen ist. Wo an einzelnen Stellen Widersprüche mit anderen bekannten Ansichten des Verfassers vorhanden sind, da deutet dieses auf eine Verfälschung hin. — Zur richtigen Auslegung endlich ist genaue Kenntniß der Sprache, worin das betreffende Schriftstück verfaßt ist, und wo möglich Bekanntschaft mit dem Charakter des Schriftstellers, dem Gegenstande und den Zeitverhältnissen erforderlich. Jeder Ausdruck soll in seiner natürlichen Bedeutung genommen werden, wenn keine besonderen Gründe fürs Gegentheil sprechen. Zusammenhang und Parallelstellen sind zur Feststellung des richtigen Sinnes möglichst zu berücksichtigen. Werden frühere Ausleger zu Rathe gezogen, so verdienen diejenigen den Vorzug, welche, in allem Uebrigen gleich, dem Verfasser nach Zeit und Raum am nächsten standen.

7. Den Erfahrungsthatsachen zunächst steht jenes Gebiet von Erkenntnissen, welches die Raumgrößen als solche umfaßt (Geometrie). Der Denkgeist abstrahirt von allen anderen Eigenschaften der Körperwelt und hält nur die Ausdehnung fest, und da diese Eigenschaft an der Oberfläche der Körperwelt hervortritt, so ist jene Abstraction leicht vollzogen, und nicht weniger leicht lassen sich die verschiedenen Raumformen (Punkte, Linien, Flächen, Körper) construiren, so wie nach Unterschied und Aehnlichkeit feststellen. — Weiter geht die Abstraction des Denkgeistes bei der Bestimmung der Zahlengrößen (Arithmetik). Von der concreten Zahl, der Zusammenfassung mehrerer einzelner Dinge, geht der Denkgeist über zum Begriff der Zahl überhaupt, indem er von den bestimmten Objecten des Zählens abstrahirt; er rechnet mit den (durch besondere Worte und symbolische Zeichen ausgedrückten) Zahlen, d. h. er bildet aus gegebenen Zahlen nach bestimmten Gesetzen neue Zahlen, und um die Bildungsweisen derselben in größter Allgemeinheit zu veranschaulichen, bezeichnet er die bestimmten Zahlen durch allgemeine Symbole (Buchstaben) und ist dadurch in den Stand gesetzt, in der Zahlenwelt immer neue Verhältnisse und Gesetze zu entdecken. Und weil die Zahl ein abstracterer Begriff ist als der Raum,

so beherrscht die Arithmetik die Geometrie, und der forschende Geist führt alle geometrischen Constructionen auf arithmetische Rechnungen zurück und entdeckt dadurch mannigfache neue Verhältnisse der Raumgrößen.

8. Endlich abstrahirt der denkende Geist von allen concreten sinnlichen Erscheinungen, um sich in das Wesen der Dinge zu vertiefen: zuerst die sinnlichen Dinge in ihrem Wesen zu begreifen, dann vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen fortzuschreiten und bis zum höchsten und letzten Grund aller Wirklichkeit aufzusteigen. — In allen diesen Gebieten liefern gesunder Sinn, genaue und vorurtheilsfreie Beobachtung, anhaltendes Nachdenken, lauteres Streben und häufig der Tiefblick des Genies die Mittel und Wege zur Entdeckung der Wahrheit.

Praktische Winke für die heuristische Methode gibt das treffliche Werkchen von Balmes, Weg zur Erkenntniß des Wahren.

§. 52. Die systematische Methode.

1. Betrachten wir den Inbegriff von zusammengehörenden Erkenntnissen als schon gefunden, und fragen wir, welches Verfahren einzuhalten sei, damit ein wissenschaftliches Ganze daraus sich gestalte, so gibt uns die systematische Methode die Antwort, daß jene Erkenntnisse nach durchgreifenden Hauptgedanken geordnet und mit einander verknüpft sein müssen. Denn diese Anordnung und Verknüpfung macht das System der Wissenschaft aus und gestaltet diese zu einem Lehrgebäude. Es hängt natürlich vom Objecte der Wissenschaft ab, wie sich die systematische Anordnung zu gestalten habe. Bisweilen (z. B. in den rein beschreibenden Naturwissenschaften) kann die Anordnung nur durch die bloße Classification (vgl. §. 42) geschehen, in welchem Falle die Aufgabe der bezüglichen Wissenschaft den Eintheilungsgrund bestimmt. Wo es sich aber um den inneren Zusammenhang der Erkenntnisse handelt, da muß das Ganze von Grundsätzen (Principien), d. h. von wahren und gewissen Sätzen getragen sein. Für den Fall, daß eine Hypothese als Princip aufgestellt wird, muß diese durch den Aufbau der Wissenschaft selbst ihre Rechtfertigung finden, sofern sie zur Erklärung und Lösung ihrer Probleme sich als vorzüglich geeignet erweiset.

2. Der Zusammenhang des wissenschaftlichen Ganzen mit den Principien wird nun entweder durch die synthetische, oder durch die analytische, oder durch die genetische Methode hergestellt.

a) Die synthetische Methode geht von den Principien zu den Folgen, von den Ursachen zu den Wirkungen; sie sucht also von allgemeinen Principien aus in fortschreitender Entwicklung das Ganze der Wissenschaft aus ihnen zu begründen; daher wird sie auch progressive Methode genannt. (So geschieht es in der Mathematik und Logik.)

b) Die analytische Methode geht umgekehrt vom Einzelnen, Concreten aus, und schreitet in lückenloser Entwicklung zu allgemeinen Grundsätzen zurück; daher wird sie auch regressive Methode genannt. Diese Methode kommt am zweckmäßigsten in der Naturkunde zur Anwendung, indem man aus concreten Thatsachen allgemeine Gesetze inducirt und durch Beobachtung und Versuch verificirt, dann zu höheren und allgemeinern Gesetzen aufsteigt, ganz in derselben Weise, wie man bei der Auffindung des naturwissenschaftlichen Materials verfährt (vgl. §. 51, 3). Uebrigens lassen sich häufig gerade in den Erfahrungswissenschaften die analytische und die synthetische Methode zweckmäßig verbinden.

c) Nahe verwandt mit der synthetischen ist die genetische Methode, wornach die Lösung der Aufgabe einer Wissenschaft durch fortschreitende Entwicklung des Ganzen aus den einfachen Elementen gegeben wird. — Endlich leuchtet von selbst ein, daß bei dem Aufbau einer Wissenschaft in allen einzelnen Theilen die Definition, Division und Argumentation zur Anwendung kommen müssen.

3. Die Principien der einzelnen wissenschaftlichen Systeme müssen für diese wahr und gewiß sein. Sie können aber secundärer Natur sein, indem sie von höheren Principien ihre Wahrheit und Gewißheit herleiten. Die letzteren sind dann, wofern sie ihre Gewißheit in sich selbst haben, Principien der höchsten Wissenschaft. Ob die besonderen Principien der einzelnen Wissenschaften zuletzt auf ein einziges höchstes Princip und daher auf eine einzige allumfassende Wissenschaft zurückweisen, ist eine Frage, welche nur die Erkenntnißlehre zu beantworten vermag.

Noëtik oder Erkenntnißlehre.

Einleitung.

§. 1. Begriff und Verhältniß zu verwandten Disciplinen.

1. Die Logik hat uns mit den Gesetzen und Formen des richtigen Denkens sowohl in Betreff einzelner Denkacte als auch der Verbindung derselben zu einem wissenschaftlichen Ganzen bekannt gemacht. Von dem Inhalte oder der objectiven Bedeutung der richtigen Denkacte wurde dabei abgesehen. Allein gerade diese objective Bedeutung oder reale Wahrheit bildet die wichtigste Seite des menschlichen Erkennens. Das logisch richtig Gedachte ist erst eine gedachte Wahrheit, noch keine reale Wahrheit, kein wirkliches Wissen. Dieses letztere, das Wissen um die objective Welt ist Zweck unserer Denkthätigkeit. Die Logik ist bloß Mittel zu diesem Zwecke, da richtiges Denken nur nothwendige Bedingung der realen Wahrheit des Erkennens ist. Ohne Beantwortung der Frage, was durch richtiges Denken erreicht werden kann und soll, würde die Logik nutz- und fruchtlos dastehen. Sie treibt also über sich hinaus zu einer sie ergänzenden Disciplin, nämlich zur Noëtik oder Erkenntnißlehre.

2. Die Erkenntnißlehre hat ihrer Wortbedeutung nach das menschliche Erkennen zum Gegenstande; sie ist ein Erkennen des Erkennens, eine Verständigung über Wesen und Tragweite, über Ursprung, Umfang und Grenzen desselben. Im Unterschiede von der Psychologie, welche neben anderen bewußten Innenzuständen auch die Erkenntnißzustände aus dem realen Seelenwesen genetisch zu erklären sucht, sowie von der Logik, welche die formelle Richtigkeit der Denkacte behandelt, nimmt die Noëtik das Erkennen als thatsächliches Verhalten des Menschen hin und untersucht die Beziehung desselben zur objectiven Wirklichkeit. Alles Erkennen ist nämlich Auffassung eines Objectes, und die richtige Auffassung desselben macht die Wahrheit, und die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Auffassung die Gewißheit des Erkennens aus, welche aber nur innerhalb bestimmter Grenzen möglich ist. Eben hiermit befaßt sich die Erkenntniß-

lehre. Sie ist die Wissenschaft von der Wahrheit, der Gewißheit und den Grenzen unseres Erkennens, und ihre Aufgabe ist die Beantwortung der Frage: wann und in wie weit unsere Erkenntniß auf Wahrheit Anspruch machen kann?

3. Aus dem Gesagten ergibt sich schon das Verhältniß der Noëtik zur Logik und Psychologie. Die Logik befaßt sich mit der formalen Wahrheit, d. h. der Richtigkeit des Denkens; die Noëtik mit der realen Wahrheit, d. h. dem objectiven Gehalte desselben. Die Psychologie legt unter Anderem den Entwicklungsproceß der einzelnen Erkenntnißzustände klar; die Noëtik geht von den fertigen Erkenntnißzuständen aus und fragt nach ihrer Beziehung zur objectiven Wirklichkeit. Für die Metaphysik ist die Noëtik Vorwissenschaft. Denn wenn die Metaphysik Wesen, Grund und Ziel der Wirklichkeit zu erforschen hat, so entsteht sofort die Vorfrage, ob der Mensch dieser Aufgabe gewachsen sei. Zu dem Ende haben wir das Verhältniß des Erkennens zur Wirklichkeit, insbesondere die Grenzen, innerhalb welcher die Wirklichkeit für uns erreichbar ist, zu untersuchen, — eine Untersuchung, welche eben der Erkenntnißlehre anheimfällt.

§. 2. Methode.

1. Bei der Frage nach der Methode unserer Wissenschaft handelt es sich zunächst um die Quelle, woraus sie ihr Material schöpft. Diese Quelle ist einzig und allein die Selbstbeobachtung. Denn das Erkennen ist ein Zustand, welcher nur im Bewußtsein vorkommt. Wollen wir uns also Auskunft verschaffen über die Wahrheit unseres Erkennens, sowie über die Tragweite desselben, so müssen wir uns selbst in unserer erkennenden Thätigkeit beobachten.

2. In Betreff der Behandlung des gewonnenen Materials oder der Methode im engeren Sinne, gibt es verschiedene Ansichten.

a) Zuerst begegnen wir hier der skeptisch-kritischen oder Kantschen Methode. Kant fordert eine kritische Prüfung des Erkenntnißvermögens als nothwendige Vorbedingung aller Metaphysik. Vor aller Erkenntniß dessen, was durch innere oder äußere Erfahrung gegeben ist, will er diese Erfahrung selbst erst kritisch untersuchen, d. h. die Formen und Gesetze des Erkennens vor aller Erfahrung erforschen und dann a priori feststellen, wie nach diesen Formen der Inhalt des Erkennens, die Erkenntnißgegenstände sich richten müssen. Diese kantische Methode ist wesentlich skeptischer Natur. Vorerst soll es unentschieden bleiben, ob wir irgend etwas mit Gewißheit erkennen können, und von dieser Unentschiedenheit soll eben die Kritik des Erkenntnißvermögens uns befreien. Indeß, womit will denn Kant diese Kritik anstellen? Doch wohl nur mit seinem

(menschlichen) Erkenntnißvermögen. Darf er aber diesem von vornherein nicht vertrauen, so ist seine geforderte und angestellte Kritik in ihren Resultaten rein werthlos, ganz abgesehen davon, daß eine apriorische, allem gegenständlichen Denken voraufgehende Ausmessung der Denkformen unmöglich ist.

b) Der kritischen Methode, die voraussetzungslos verfahren will, steht eine andere gegenüber, welche wir die pneumatologische nennen können. Sie setzt das Wesen des erkennenden Geistes voraus, um aus diesem die Erkenntnißprobleme zu lösen. Hiernach bekommt die Noëtik eine andere Stellung im Organismus der philosophischen Wissenschaften, nämlich hinter der Metaphysik (und der Psychologie). Denn die Existenz des Menschengeistes ist keine an sich gewisse Wahrheit, sondern das Resultat metaphysischer Untersuchungen. Nun aber hat, wie bemerkt wurde, die Noëtik eine unerläßliche Vorfrage der Metaphysik zu lösen; folglich muß sie dieser voraufgehen und ohne dieselbe ihre Probleme befriedigend zu lösen im Stande sein. (Dabei besteht, daß der Metaphysik die letzte Begründung der Erkenntniß durch Aufdeckung der absoluten Wahrheitsquelle in Gott vorbehalten bleibt.) Und in der That ist das Wissen um das Dasein und die Beschaffenheit des geistigen Princips in uns nur dann unumgänglich nothwendig, wenn es sich um das Verhältniß der verschiedenen Erkenntnißweisen aus ihrem Realgrunde handelt, nicht aber, wenn das erreichbare Ziel (die Wahrheit) des Erkennens in Frage kommt. Denn in diesem Falle muß die Forschung von dem im Bewußtsein gegebenen Erkennen ausgehen und dieses durch Beziehung auf die Gegenstände betreffs seiner Wahrheit und Gewißheit würdigen. Wenn die Noëtik auf die Quellen des Erkennens, den innern und äußern Sinn und die Vernunft eingeht, so will sie damit nicht der Psychologie vorgreifen, nicht auf die Wurzel desselben in der Seele zurückgehen, sondern nur dem factisch im Bewußtsein gegebenen, auch von dem Materialismus anzuerkennenden Unterschiede der Erkenntnißacte Rechnung tragen.

3. Wir müssen also Kant Recht geben, sofern er die kritische Prüfung des menschlichen Erkennens als unerläßliche Vorbedingung der Metaphysik behandelt wissen will, ohne seine Methode uns anzueignen. Nicht das ist zu untersuchen, ob unserem Erkennen überhaupt Wahrheit und Gewißheit zukomme, sondern worin diese bestehen und begründet seien, und wie weit sie reichen. Nur der einseitige Dogmatismus, welcher, ein Feind der vernünftigen Prüfung, von unbegründeter und willkürlicher Annahme ausgeht, ist verwerflich. Wollte man angesichts der Thatsache, daß das menschliche Erkennen so häufig irrthümlich ist, die Zuverlässigkeit des Erkennens vollständig in Zweifel ziehen, so hätte man sich damit die Mög-

lichkeit, zu irgend einer Wahrheit zu gelangen, durchaus abgeschnitten. Mit Vertrauen also auf die Wahrhaftigkeit (aber nicht auf die Untrüglichkeit) unserer vernünftigen Natur haben wir eine gesunde kritische Prüfung über den Wahrheitsgehalt derselben anzustellen, die Quellen der Wahrheit und die Kriterien der Gewißheit aufzuweisen, um so die Vernunft gegen Irrthum und Zweifel möglichst sicher zu stellen.

§. 3. Eintheilung.

1. Indem die Noëtik von dem thatsächlichen Erkennen im Bewußtsein ausgeht, hat sie drei Momente desselben einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen.

a) In jedem Erkenntnißacte haben wir zu unterscheiden zwischen dem erkennenden Subjecte, dem erkannten Objecte, und der Erkenntniß, d. h. der Vorstellung des Objectes im Subjecte. Stimmt nun die Vorstellung mit dem Objecte überein, d. h. wird das Object so vorgestellt, wie es wirklich ist, so ist die Erkenntniß eine *wahre*, im entgegengesetzten Falle eine falsche oder *irrthümliche*. Das Erkennen ist folglich rücksichtlich des erkannten Objectes entweder wahr oder falsch, jenachdem es inhaltlich mit dem Objecte übereinstimmt oder nicht.

b) Das Erkennen ist weiterhin in Bezug auf das erkennende Subject das *Wissen* um das erkannte Object oder die *Gewißheit* von demselben. Wo dieses Wissen oder diese Gewißheit noch nicht zum Durchbruch gekommen ist, da befindet sich das Subject im Zustande der Ungewißheit oder des Zweifels. Das Erkennen ist also rücksichtlich des erkennenden Subjectes entweder *gewiß* oder *zweifelhaft*, jenachdem das Subject von der Wahrheit überzeugt ist oder nicht.

c) Das menschliche Erkennen ist thatsächlich ein beschränktes. Es ist wahrheits-, aber auch irrthumsfähig. In Bezug auf manche Wahrheiten gelangt es zu überzeugender Gewißheit; über andere bleibt es in Zweifel und Ungewißheit stecken. Folglich ist das Erkennen der Wahrheit und die Gewißheit derselben nur innerhalb *gewisser Grenzen* möglich.

2. Hiernach zergliedert sich die Noëtik in folgende Theile:

I. Wahrheit und Irrthum.
II. Gewißheit und Zweifel.
III. Grenzen der Erkenntniß.

§. 4. Zur Geschichte der Noëtik.

1. Gleichwie die logischen Untersuchungen über die Gesetzmäßigkeit des Denkens erst angestellt wurden, nachdem schon Vieles richtig und unrichtig gedacht war, so lagen auch schon manche wahre und irrthümliche Resultate des Erkennens vor, ehe

dieses selbst zum Gegenstande der Forschung erhoben wurde. Den zweifelsüchtigen Sophisten gegenüber, welche für die Unmöglichkeit aller Erkenntniß stritten, trat **Sokrates** für die Rechte der Vernunft ein und zeigte (nicht durch Ueberredung, sondern) durch Unterredung, daß die Wahrheit in der gemeinschaftlichen Einsicht bestehe. — **Plato** wies dann (in seinem Theätet, Sophist, Parmenides u. s. w.) als Gegenstand der gemeinschaftlichen Einsicht die **Ideen** auf, welche den Erscheinungen als Urbilder, dem Erkennen als Urbegriffe zu Grunde liegen. Erkennen ist ihm das Bewußtwerden der Ideen durch Wiedererinnerung. — **Aristoteles** (in seiner Metaphysik, in der Schrift *περὶ ψυχῆς* und in den Theilen des Organon, insbesondere *ἀναλυτικὰ ὕστερα*) verwarf die platonische abgesonderte Ideenwelt und nahm an, daß die Ideen (Allgemeinbegriffe) nur durch Abstraction von den Einzeldingen gewonnen werden. (Vgl. F. **Kampe**, die Erkenntnißtheorie des Aristoteles. 1870.) — Die **Stoiker** waren Sensualisten, sofern sie alles Wissen aus Sinneswahrnehmungen ableiteten und (gleich den späteren Nominalisten) den Allgemeinbegriffen rein subjective Bedeutung beilegten. Als Kriterium der Wahrheit einer Vorstellung galt ihnen die Festigkeit und Ueberzeugungskraft, womit sich die Vorstellung uns aufdränge. Noch entschiedener sensualistisch setzte **Epikur** das Kriterium der Wahrheit einfach in die sinnliche Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung. — Die **Skeptiker** (Pyrrhon, Aenesidemos, Agrippa, Sextus, die mittlere und neue Akademie [Arkesilaos, Karneades]) leugneten die Möglichkeit irgend einer gewissen (sinnlichen oder geistigen) Erkenntniß von Gegenständen und gaben nur eine geringere oder größere Wahrscheinlichkeit des Erkennens zu. — Die **Neuplatoniker** suchten sich durch unmittelbares Schauen mit der Gottheit und der göttlichen Ideenwelt zu vereinigen.

2. Mit dem Beginn des Christenthums trat die Frage über das Verhältniß von Wissen und Glauben hervor und beschäftigte die Denker aller christlichen Jahrhunderte. Auf der festen Grundlage des Glaubens unternahmen die **Väter** den Kampf gegen die heidnische Philosophie und die rationalistische Gnosis, sie betonten die Schwäche des menschlichen Wissens (die Apologeten, Irenäus, Lactantius), anerkannten aber auch die Bedeutung des Wissens, insbesondere der heidnischen Philosophie als Vorläuferin des Christenthums (Clemens Alex., Origenes, Gregor von Nyssa u. A.). Vor allen Vätern ist **Augustin** hervorzuheben, welcher mit Vorliebe für Plato in zahlreichen Schriften (**soliloquia, confessiones, de magistro, de diversis quaestionibus, contra academicos, de trinitate, de catechizandis rudibus, epistola ad Consentium, de civitate dei** u. v. a.) die erkenntnißtheoretischen Fragen über Wissen und Glauben, über Wahrheit und Gewißheit, sowie über die Erkenntnißquellen mit genialem Tiefsinn gelöset hat. — Auf den Schultern des Größten der Väter standen die großen Scholastiker (Anselm, Albert der Große, Thomas, Bonaventura, Scotus u. A.), welche mit klarer Unterscheidung des Wissens- und Glaubensgebietes die Glaubenswahrheiten nicht rationalistisch verflüchtigten, sondern rationell behandelten. Im Anschluß an Aristoteles stellten sie über die Wahrheit und die Grenzen derselben im menschlichen Erkennen die tiefsinnigsten Forschungen an. So namentlich der h. Thomas (die beiden Summen, **quaestiones disputatae [quaestio de veritate]**, **opuscula** u. dgl. Vgl. **Liberatore**, **della conoscenza intellettuale II. 1858**, übersetzt von Franz [Erkenntnißtheorie des h. Thomas 1861]). Eine Hauptstreitfrage, welche sich durchs ganze Mittelalter hindurchzog, betraf die Realität der Allgemeinbegriffe (Realismus und Nominalismus).

Erst mit dem Verfall der Scholastik kam der Nominalismus zur Herrschaft. — Neben der streng wissenschaftlichen (scholastischen) Untersuchung der Erkenntnißprobleme strebte man auch ein intuitives (mystisches) Erfassen der Wahrheit an. So nach dem Vorbilde des Areopagiten des h. Bernard, die Victoriner, Bonaventura, und mit Anklängen an den neuplatonischen Pantheismus: Erigena, Meister Eckhardt (vgl. J. Bach, Meister Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation 1864), Tauler, Ruysbroek, Gerson u. A. Von den Scholastikern und besonders von den deutschen Mystikern beeinflußt und der neu erwachenden Naturkunde zugethan, steht Nicolaus Cusanus auf der Grenze der mittleren und neuen Zeit. (Vgl. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa 1847.)

3. Nachdem man beim Beginn der neuen Zeit theils bei Plato und Aristoteles, theils im strengen Anschluß an die Scholastiker (Suarez [de anima; metaphysicae disputationes] u. A.), theils im Neuplatonismus und der Kabbalah, theils in der Alchemie den Born der Wahrheit aufgesucht, theils in freier, eklektischer Weise die früheren scholastischen und damaligen naturphilosophischen Lehren verarbeitet (Campanella [universalis philosophia]), theils an der Wahrheit ganz verzweifelt hatte (Sanchez, Montaigne u. A.), gelangten zwei erkenntnißtheoretische Richtungen zur Herrschaft, nämlich der Empirismus und der Idealismus. Dem Empirismus Baco's (novum organon; de augmentis scientiarum), wornach alle und jede Erkenntniß von der concreten Erfahrung ausgeht und durch Induction stufenweise zum Allgemeineren fortschreitet, folgte der Sensualismus von John Locke (Versuch über den menschlichen Verstand), welchen Condillac (Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse) noch consequenter durchführte und zum Materialismus der Encyclopädisten überleitete. Bei David Hume (Versuch über die menschliche Natur; über den menschlichen Verstand) gestaltete sich Locke's „Versuch" consequent zu einem vollständigen Skepticismus. — Den neueren Idealismus leitete Cartesius ein (meditationes de prima philosophia; principia philosophiae; de methodo), indem er den alleinigen Gewißheitsgrund in das Selbstbewußtsein des Geistes verlegte, diesem angeborene Ideen beilegte und das Kriterium der Wahrheit in die Klarheit des Erkennens setzte. Weiter ging Malebranche (de la recherche de la vérité), nach welchem nur die Ideen, die wir in Gott schauen, eine wahre Erkenntniß ausmachen. Während also Cartesius das Selbstbewußtsein, so machte Malebranche das Gottesbewußtsein zum Ausgangspunkt aller menschlichen Erkenntniß. Der Pantheist Spinoza (ethica; de intellectus emendatione) huldigte einer durchaus idealistischen Erkenntnißlehre, sofern ihm nur die adäquaten, durch intellectuelle Anschauung gewonnenen Ideen Wahrheit enthalten. Der Idealist Berkeley (Abhandlung über die Principien des menschlichen Wissens) behauptete gegen Locke und doch ganz folgerichtig aus dessen Lehren, daß alle unsere Erkenntnisse und Ideen innerhalb unseres Geistes seien, und daß allein Geister existiren. — Thomas Reid (Untersuchung über den menschlichen Verstand in Bezug auf den Grundsatz des Gemeinsinnes) und seine schottische Schule (Dugald Stewart, Brown, Hamilton u. A.) gab zu, daß Berkeley und Hume aus Locke's Lehren ihre Consequenzen richtig gezogen; nur hätten sie mit Locke in der Ideentheorie geirrt, wornach wir zuerst bloße Vorstellungen haben und dann über die Wirklichkeit des Gedachten urtheilen sollten. Vielmehr gäbe es primitive, zweifellos gewisse Urtheile (ihre Summa macht den gemeinen Menschenverstand oder Gemeinsinn aus), worauf zuletzt alle Gewißheit beruhe. — Leibniz richtete gegen Locke seine nouveaux

essais sur l'entendement humain (vgl. Hartenstein, Locke's Lehre von der menschl. Erkenntniß in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben 1861) und statuirte einen idealistischen Harmonismus, indem er annahm, daß die Seelenmonas aus sich alle virtuell angeborenen Ideen (sowohl die Einzelvorstellungen, als die allgemeinen Wahrheiten) hervorbringe, welche wegen der prästabilirten Harmonie mit den wirklichen Gegenständen übereinstimmen. Der nachleibnizische Dogmatismus der Wolfschen Schule, sowie der flache Rationalismus der Aufklärungsphilosophie bieten für die Noëtik wenig Interesse mit Ausnahme etwa von Lambert: Neues Organon. 1764.

4. Kant (Kritik der reinen Vernunft; Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik), weder durch den Dogmatismus, noch durch den Skepticismus befriedigt, unternahm, um die Möglichkeit und die Grenzen der Erkenntniß festzustellen, eine kritische Prüfung der menschlichen Erkenntnißvermögen (oder der „reinen Vernunft"). Er unterschied zwischen dem Nothwendigen und Allgemeinen, und zwischen dem Zufälligen und Concreten in unseren Erkenntnissen. Letzteres leitete er von den erkannten wirklichen Dingen ab. Ersteres aber, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nämlich, führte er auf aprioriſche Formen der Vernunft zurück und kam zu dem Ergebniß, daß die menschliche Erkenntniß sich nicht auf das „Ding an sich", sondern nur auf die Erscheinungswelt erstrecke, in welche wir die angeborenen Formen hineintrügen. Auf den kritischen Idealismus Kant's folgte der subjective Idealismus Fichte's, welcher (Grundlage der Wissenschaftslehre) alle Objecte des Erkennens für Erzeugnisse oder Setzungen des erkennenden Subjectes (oder des Ich) erklärte und auf diese Weise die von Kant geschaffene, unausfüllbare Kluft zwischen dem subjectiven Erkennen und dem objectiven Sein zu beseitigen suchte. Schelling (Darstellung meines Systemes der Philosophie [dritte Gestalt seiner Philosophie]) formte aus diesem subjectiven einen objectiven Idealismus, indem er an die Stelle des subjectiven Ich die der intellectuellen Anschauung erfaßbare Identität des Idealen und Realen setzte. Hegel endlich (Phänomenologie des Geistes, 1805 [WW. II]; die Wissenschaft der Logik, 1812—16 [WW. III—V], brachte den absoluten Idealismus zu Stande, indem er das Absolute nicht wie Schelling durch intellectuelle Anschauung unmittelbar fertig gewonnen sein, sondern voraussetzungslos dasselbe sich aus dem reinen Denken- reinen Sein-Nichts zu allen Erkenntnissen und Wirklichkeiten hinaufdialektisiren ließ.

5. Neben dieser speculativen (Fichte-Schelling-Hegel'schen) Philosophie stehen verschiedene philosophische Versuche, welche sich theils gegensätzlich, theils verwandtschaftlich zu derselben verhalten. Fried. Heinr. Jacobi (über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelsohn, 1785 [WW. III]; David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, 1785 [WW. II]; über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, 1801 [WW. III]; vgl. Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, 1834; Zirngiebl, Fr. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken, 1867), ging von dem Resultate der Kantischen Kritik aus, daß die übersinnlichen (metaphysischen) Objecte für das menschliche Wissen unerreichbar seien, und behauptete, ein demonstratives Wissen des Verstandes gebe es nur vom Endlichen, Bedingten, dagegen werde das Unendliche, Göttliche unmittelbar im Gefühle erfaßt durch die Vernunft. Verwandt mit Jacobi ist Joh. Georg Hamann, Thom. Wizenmann, Fried. Köppen, Cajetan von Weiler u. A. — Auch Schleiermacher (Dialektik, herausgeg. von L. Jonas, 1839) hat insoweit Anklänge an Jacobi, als er vom Gefühle der absoluten Abhängigkeit aus sich zu

Gott erheben will. Im Uebrigen neigt er zum Spinozismus. Wir wissen nach ihm von einem Sein Gottes nur in uns und in den Dingen, gar nicht von einem Sein Gottes außer der Welt und an sich. Das Wissen bestimmt er als allgemein gültige, durch kunstgemäße Gesprächführung zu ermittelnde Uebereinstimmung des Denkens und Seins. — Ein anderer Denker, K. Christ. Friedr. Krause (Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829. 1868; Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828. 1869), ging zunächst von Schelling aus, um sich ihm dann entschieden gegenüber zu stellen. Nach seiner Lehre, welche er Panentheismus nennt, ist Gott in, unter und durch sich die Welt, und diese in, durch und unter Gott. Vom Selbstbewußtsein aus steigt er auf analytischem Wege zur Wesensschauung Gottes hinauf, und von da auf synthetischem Wege zur Welt hinab. — Mit dem gottinnigen Krause ist verwandt der Theosoph Baader (gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnißwissenschaft; **fermenta cognitionis**, WW. I—II), nach welchem unser Wissen des göttlichen Sichwissens theilhaftig, ein ihm Mitwissen ist. Der Mensch wisse nur, indem er sich gewußt wisse, sein Geistesauge sehe und finde sich nur in einem anderen, göttlichen Geistesauge. — Ganz im Gegensatze hierzu behauptet der Realist Herbart (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813 u. ö. [WW. I]) die Unerkennbarkeit Gottes und hält sich an die Erfahrungsbegriffe, welche er aber widerspruchsvoll findet und daher zur Erreichung des wahren Wissens Reinigung von diesen Widersprüchen fordert. — Wie Herbart knüpft auch Schopenhauer (die Welt als Wille und Vorstellung, 1819 u. ö.) an Kant an, und stellt die Erscheinungswelt als Product des Intellects hin, verlegt dagegen das wahrhaft Reale (Ding an sich) in den Willen.

6. In der Gegenwart werden verschiedene Wege eingeschlagen, um zwischen Idealismus und Realismus zu vermitteln. Imman. Herm. Fichte (Grundzüge zum Systeme der Philosophie, 1833) läßt die Hegel'sche Methode zu Recht bestehen, sucht ihr aber einen Vor- und Ausbau zu geben, um dadurch die Objectivität der Erkenntniß zu retten. Den Vorbau bildet die Erkenntnißtheorie, in welcher gezeigt wird, wie das Bewußtsein dialektisch die Stufen der Wahrnehmung, Vorstellung, des Denkens und Erkennens durchläuft. Sengler (Erkenntnißlehre, 1858) will aus der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes und den einzelnen Selbsterkenntnißstufen die entsprechenden objectiven Erkenntnißweisen herleiten. Verwandt mit Sengler ist L. Schmid (Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, 1860). Auf pneumatologischer Grundlage, aber im Anschluß an Günther, sind auch die „Grundlinien der Erkenntnißlehre von F. H. Schmid, 1863" entworfen. Eingehend befaßt sich Ulrici (das Grundprincip der Philosophie, 1845—46; Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft, 1858) mit den Erkenntnißproblemen. Das Kriterium der Wahrheit ist ihm die Denknothwendigkeit, welche entweder eine logische, allein in der Natur des Denkens gegründete, oder eine (noëtische) durch äußere Factoren mitbedingte ist. Erkenntnißtheoretische Abhandlungen (von Sengler, J. A. Wirth, Ch. H. Weiße, Ulrici u. A.) finden sich zahlreich in der Fichte-Ulrici'schen Zeitschrift. Zu den Schriften, welche eine Vermittlung zwischen Idealismus und Realismus, freilich mit verschiedenem Erfolge, anstreben, gehören auch: Trendelenburg (logische Untersuchungen, 1840. 1870); Chalybäus (Entw. eines Systems d. Wissenschaftslehre, 1845); Vorländer (Wissenschaft d. Erkenntniß, 1847); Th. Jacob (allgem. Theil der Erkenntnißlehre, 1853); v. Kirchmann (die Philosophie des Wissens, 1864); A. Spir (die Wahrheit, 1867); Biedermann (die Wissenschaft des

Geistes, 1856 ff. 1863); H. K. H. Delff (Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur, 1865) u. A. — Endlich finden sich in vielen neueren Lehrbüchern der Metaphysik erkenntnißtheoretische Einleitungen, z. B. bei Braniß, Helfferich, E. Reinhold, K. P. Fischer. Lotze betont in seiner „Logik" 1843, und „Metaphysik" 1841, die ethische Bedeutung der Erkenntnißformen. H. Ritter beschäftigt sich im 1. Theil seiner „Encyclopädie der philos. Wissenschaften", 1852, sowie auch in seinem „System der Logik und Metaphysik", 1856, mit erkenntnißtheoretischen Untersuchungen.

7. Auf dem Gebiete des Katholicismus haben sich in neuerer Zeit über die Erkenntniß, insbes. über den Ursprung und die Stellung derselben zum übernatürlichen Glauben, verschiedene, theilweise entgegengesetzte Ansichten gebildet. (Vgl. hierüber Al. Schmid, wissenschaftliche Richtungen auf d. Gebiete d. Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit, 1862). Den rationalisirenden Richtungen von Hermes (philosophische Einleitung in die christ.-kath. Theologie) und Günther (Vorschule zur Theologie; Euristheus u. Herakles u. s w.) stehen gegenüber die traditionalistischen von Bonald, Bonnetty, Ventura, de la Mennais, Bautain. Dem Ontologismus huldigen in entschiedener Weise Gioberti, so wie in milderer Form Ubaghs (essai d'idéologie ontologique) und Gratry. Für die Rechte der Vernunft gegenüber der kirchlichen Auctorität kämpft in rationalistischer Weise Frohschammer (über die Freiheit der Wissenschaft; Athenäum). Auch J. v. Kuhn (Philosophie und Theologie; die histor.-polit. Blätter über eine freie kathol. Universität; das Natürliche und Uebernatürliche), tritt für die Selbstständigkeit der Vernunftwissenschaft in die Schranken, ohne aber dem Rechte des übernatürlichen Glaubens zu nahe zu treten. Auch seine frühere Schrift „über Glauben und Wissen" enthält lehrreiche Beiträge zur Noëtik. Dasselbe gilt von W. Rosenkranz, die Wissenschaft des Wissens, 1866—68. — Endlich ist noch eine Richtung zu erwähnen, welche im Gegensatze zum Ontologismus häufig Psychologismus genannt wird. Vertreter desselben sind — außer Rosmini-Serbati (nuovo saggio sull' origine delle idee), welcher durch seine Annahme der Idee des angeborenen (möglichen) Seins an den Kantischen Formalismus anstreift — die Anhänger der altkirchlichen, scholastischen Philosphie. Sie behandeln die Fragen der Noëtik gewöhnlich im zweiten Theile der Logik (logica major oder l. materialis oder l. applicata). So Rothenflue, Tongiorgi, Liberatore (von demselben auch: della conoscenza intellettuale), Rosset (Prima principia scientiarum, I), Gonzalez (Philosophia elementaria I), Sanseverino (institutiones logicae et metaphysicae; dann auch seine philosophia christiana, und insbesondere: i principali sistemi della filosofia sul criterio), Plaßmann, die Schule des h. Thomas, 1 Bd. u. Supplem. zu dems., Stöckl, Handbuch d. Philosophie, I. — Zum Studium sind noch zu empfehlen: Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, I. und Balmes, Fundamente der Philosophie, I., Schwetz, institutiones philosophiae, 1873.

I. Theil.

Wahrheit und Irrthum.

§. 5. Erklärung und Voraussetzung.

1. In unserem Bewußtsein kündigt sich das Erkennen als diejenige Thätigkeit an, wodurch wir einen bestimmten Gegenstand auffassen oder die Vorstellung desselben in uns ausdrücken. Vom Denken unterscheidet sich das Erkennen durch seine Beziehung auf ein wirkliches (oder als wirklich gesetztes) Object; es ist ein Denken, welches ein Seiendes zum Inhalte hat. Wird dieses Seiende als Object des Erkennens so vorgestellt, wie es in Wirklichkeit ist, so ist die Erkenntniß eine wahre, im entgegengesetzten Falle ist sie eine falsche oder irrthümliche. Wir setzen nun voraus, daß der Mensch wahrer Erkenntnisse fähig sei. Denn diese Voraussetzung könnte nur durch die Behauptung angefochten werden, daß alles menschliche Erkennen ein nothwendiger Irrthum sei. Aber damit würde auch diese Behauptung, die doch wohl ein menschliches Erkennen wäre, sich als nothwendigen Irrthum hinstellen und somit sich selber aufheben.

2. Besteht die Wahrheit unseres Erkennens in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten Objecte, so macht die Einsicht in diese Uebereinstimmung das Wissen oder die Gewißheit aus. Nun ist es eine ebenso feststehende Thatsache, daß unser Wissen nicht nothwendig und immer eine wahre Erkenntniß ist (denn wir haben häufig genug ein falsches oder irrthümliches Wissen), als auch, daß unser Wissen nicht immer ein falsches sein kann. Die obige Voraussetzung, daß der Mensch wahrer Erkenntnisse fähig sei, hat also jetzt den Sinn, daß der Mensch Wahres erkennen und dieser Erkenntniß gewiß sein könne. Der Skeptiker, welcher dem Menschen jede gewisse Erkenntniß absprechen wollte, müßte diese seine eigene Behauptung als zweifelhaft und damit als unberechtigt hinstellen.

3. Der Mensch kann somit nicht nichts wissen (denn sonst hätte er niemals ein wahres Wissen), aber auch nicht alles wissen (denn sonst wäre der Irrthum bei ihm unmöglich); er ist also sowohl ein wahrheits- als auch ein irrthumsfähiges Wesen. Von dieser Voraussetzung muß die Noëtik ausgehen, um über die einzelnen Momente des menschlichen Erkennens, nämlich die Wahrheit und den Irrthum, die Gewißheit und den Zweifel, endlich die Grenzen des Wissens klar zu werden.

4. Wir beginnen mit der Wahrheit und dem Irrthum. In Bezug auf die Wahrheit ist zu zeigen, worin ihr Wesen und ihre Möglichkeit für uns bestehe, und auf welche Weise sie uns vermittelt werde. Ebenso sind in Betreff des Irrthums Wesen, Möglichkeit und Quellen desselben klar zu legen.

A. Die Wahrheit.

a) Das Wesen derselben.

§. 6. Die Namenerklärung.

1. Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande (adaequatio rei et intellectus). Die Wahrheit oder das Wahrsein ist keine Eigenschaft bloß des Gegenstandes als solchen, noch auch eine Eigenschaft des erkennenden Subjectes als solchen, sondern sie ist nur im erkennenden, urtheilenden Subjecte, weil in ihm der mit dem Gegenstande übereinstimmende Erkenntnißact sich vollzieht, sie hat aber Beziehung zum Gegenstande. Den Gegenstand als solchen nennen wir allgemein ein Sein; dieses wird erst durch die Beziehung zu einem erkennenden Wesen, sofern es von diesem erkannt wird, ein wahres Sein. Machen wir nun die Annahme (worüber nur die Metaphysik endgültig entscheiden kann), daß alles Seiende sein Dasein einer schöpferischen Ursache verdankt, so haben die Dinge eine nothwendige Beziehung zum göttlichen Verstande, sie sind so geschaffen, wie Gott sie gedacht hat. In dieser (nothwendigen) Uebereinstimmung der Dinge mit den göttlichen Ideen besteht die objective Wahrheit, wohingegen die (zufällige) Uebereinstimmung der Dinge mit dem menschlichen Verstande ihre subjective Wahrheit ausmacht, und nur diese kommt hier in Betracht.

2. Gegenstand der Wahrheit ist alles Seiende ohne Ausnahme; denn alles, was ist, kann erkannt werden (das Nichts allein liegt außerhalb der Grenze der Erkennbarkeit), und wird es so erkannt, wie es ist, so ist Wahrheit im Erkennen. Alles Seiende aber, obgleich an sich erkennbar, ist darum noch nicht Gegenstand der Wahrheit für jeden Verstand. Ein unendlicher Verstand allein umfaßt alles Sein und besitzt die Fülle der Wahrheit; ein endlicher, beschränkter Verstand erkennt das Seiende nur in beschränktem Maße und ist daher der Wahrheit nur in unvollkommener Weise theilhaftig. So ist das menschliche Erkennen erfahrungsmäßig beschaffen. Denn der Mensch erkennt Vieles gar nicht (Unwissenheit), Vieles falsch (Irrthum). Wo aber Wahrheit in seinem Erkennen vorhanden ist, da macht sie, wie überhaupt bei jedem erkennenden Wesen

das Verhältniß der Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Gegenstande aus, und da dieses Verhältniß stets dasselbe ist (nämlich das der Uebereinstimmung), so gibt es nur Eine Wahrheit. Wenn von verschiedenen Wahrheiten die Rede ist, so versteht man darunter die Gegenstände, welche wegen ihrer verschiedenen Beschaffenheit wahre Erkenntnisse, aber in verschiedener Weise, in uns hervorrufen. So unterscheidet man:

a) Natürliche und übernatürliche Wahrheiten, je nachdem es Gegenstände sind, die mit unseren natürlichen Erkenntnißkräften erfaßt werden, oder aber nur auf göttliche Offenbarung hin geglaubt werden können.

b) Nothwendige und zufällige Wahrheiten, sofern man einsieht, daß das Gegentheil der erkannten Sache unmöglich, oder nicht unmöglich ist.

c) Apriorische und aposteriorische Wahrheiten, je nachdem die Gegenstände derartig sind, daß ihre Wahrheit uns sofort einleuchtet, oder erst durch die Erfahrung bestätigt werden muß. (Analytische und synthetische Urtheile, vgl. Logik, §. 19, 2).

d) Metaphysische, physische und moralische Wahrheiten, sofern die erkannten Objecte übersinnlicher, oder sinnlicher, oder sittlicher Natur sind.

§. 7. Die Sacherklärung. Möglichkeit der Wahrheit.

1. Die gegebene Erklärung der Wahrheit ist die gewöhnliche und wird als vorläufige Namenerklärung allgemein angenommen. Anders steht die Sache, sobald es sich um die Gültigkeit, die objective Realität der genannten Erklärung, oder um die Sacherklärung der Wahrheit handelt. Ist nämlich die Wahrheit Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten, so erhebt sich sofort die Frage, ob und wie eine solche Uebereinstimmung möglich sei. Denn die Wahrheit ist nur im erkennenden Subjecte, und dieses kann niemals aus sich hinaus und an den Gegenstand herantreten. Wie kann das Subject sich also mit dem Objecte in Uebereinstimmung setzen? Wie kann es namentlich um diese Uebereinstimmung wissen? Offenbar wüßte man, daß etwas wahr sei, wenn man die Vorstellung mit dem Vorgestellten selbst vergleichen könnte. Dieses ist aber unmöglich. Denn das Denksubject kann über die eigene Vorstellung nie hinauskommen, nie sich über die eigene Vorstellung und das Object stellen, um zu vergleichen. Für den absoluten Geist existirt diese Schwierigkeit nicht. Denn er bleibt in allem seinem Erkennen bei sich, erkennt alles aus sich und unabhängig von jedem Objecte. Anders verhält es sich mit dem Menschen, welchem die Objecte, mit denen er sich durch die Vorstellung in Uebereinstimmung setzen soll, unabhängig gegenüberstehen. Wie ist also für uns Menschen Erkenntniß der Wahrheit möglich?

2. Um diese Frage zu beantworten, hat man dem Wahrheitsbegriffe einen andern Sinn geben zu müssen geglaubt, indem man das erkannte Object als ein unabhängig vom erkennenden Subjecte Existirendes aufgab, und dasselbe minder oder mehr entschieden und consequent nur als eine Setzung des erkennenden Subjectes faßte, und demnach die Wahrheit als Uebereinstimmung des erkennenden Subjectes mit sich selbst erklärte. Dieses geschah durch den sogen. Idealismus. Man versteht unter Idealismus im Allgemeinen diejenige philosophische Ansicht, welche den Ideen (Vorstellungen im weitesten Sinne) Wirklichkeit beilegt und das Gegenständliche (die Außenwelt) durch Objectivirung der Vorstellungen entstanden sein läßt, oder doch für unerreichbar erklärt. Am consequentesten ist der Idealismus von Fichte durchgeführt, obgleich er, weniger scharf ausgeprägt, in allen Jahrhunderten seine Vertreter gefunden hat. So z. B. bei den Pantheisten (den Neuplatonikern, Spinoza u. A.); bei denjenigen Philosophen, welche zwar nicht das Dasein der Außenwelt, aber die Möglichkeit einer Einwirkung derselben auf den Geist leugneten (Cartesius, Malebranche, Leibniz); bei Berkeley, welcher annahm, daß die Ideen der sinnlichen Dinge und damit der Schein einer objectiven Welt vom göttlichen Geiste in uns hervorgebracht würde (dogmatischer Idealismus, weil Bekeley inconsequent und unerwiesen das Dasein der Geister annahm).

Der vollendete Idealimus wurde von Kant, Fichte, Schelling und Hegel durchgeführt.

a) Kant ließ die Namenerklärung, daß die Wahrheit Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei, gelten, verlangte aber ein allgemeines und sicheres Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß; ein solches sei bis dahin noch nicht gefunden, weil man stets angenommen habe, daß unsere Erkenntnisse sich nach den Gegenständen richten müßten. Nur wenn man die Dinge sich nach dem Denken mit seinen angeborenen Formen richten lasse, könne man a priori (d. h. allgemein und nothwendig) über die Gegenstände etwas ausmachen. Danach besteht für Kant die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung des Denkens mit den angeborenen Formen und Gesetzen der Vernunft; der gesetzmäßige Gebrauch der Erkenntnißkräfte ist die alleinige Bedingung der Wahrheit. Zwar läßt Kant noch Gegenstände („das Ding an sich") bestehen und durch sie den Erfahrungsstoff vermittelt werden, welcher dann unter a priori d. h. unabhängig von aller Erfahrung in uns liegenden Formen erfaßt und gedacht werde, aber für die Erkenntniß der Wahrheit verlieren die Gegenstände alle Bedeutung, weil sie an sich durchaus unerkennbar sind. Wir erkennen die Dinge nur, sofern und wie sie uns erscheinen. (Transcendentaler Idealismus).

b) Fichte folgerte aus der Kantischen Lehre, daß das Ding an sich, weil nicht erkennbar, auch für uns nicht real sei. Was man Gegenstand nenne, sei allein aus dem vorstellenden Subjecte, als Setzung des Ich, zu erklären. Das Ich — nicht als substantielles Wesen, sondern als reine Vorstellungsthätigkeit gedacht — ist nach ihm der Urheber wie aller Vorstellungen, so aller vorgestellten (Schein-) Gegenstände. (Subjectiver Idealimus). Weil also hier nichts selbständiges Gegenständliches für das Erkennen übrig bleibt, so besteht die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung des producirenden Ich mit sich selbst oder mit seinen immanenten Gesetzen.

c) Schelling substituirte für das subjective Ich Fichte's die absolute Vernunft als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven und machte sie zur alleinigen Quelle alles geistigen und körperlichen Daseins. (Objectiver Idealismus). Nach ihm wird also die Erkenntniß der Wahrheit durch absolute Vernunftthätigkeit, welche alles aus sich selbst hervorbringt, bewerkstelligt.

d) Hegel endlich zeigte mit großer Virtuosität die dialektische Sichselbstentwicklung der absoluten Vernunft vom nichts enthaltenden bis zum allumfassenden Sein. (Absoluter Idealismus). Das Wahre ist ihm eben diese in einem ewigen, ruhelosen Prozeß sich entwickelnde und vollendende Vernunft und jede einzelne wahre Erkenntniß eine Stufe in dem Processe dieser Selbstvollendung. „Wer die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande Wahrheit nennt, hat wenigstens keinen Ausdruck mehr für das, was Gegenstand und Zweck der Philosophie ist."

3. So begegnen wir also in diesen philosophischen Systemen einem vollständig durchgeführten, alle objective Wirklichkeit aufhebenden und damit den gewöhnlichen Wahrheitsbegriff ganz und gar umstoßenden Idealismus. Wahrheit kann hier nur noch Uebereinstimmung des Vorstellens oder Denkens mit sich selbst sein, weil kein reales Object für dasselbe existirt. Am consequentesten hat diesen Idealismus Fichte durchgeführt, und am entschiedensten es ausgesprochen, daß alle sogen. objective Wirklichkeit nur Product des vorstellenden Ich sei.[1] Obgleich Schelling im

[1] „Ich weiß überall von keinem Sein, auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. — Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist und wissen von sich nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben; Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eines dieser Bilder; ja ich bin selbst dieses nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt: in einen Traum, der in einem

Rechte war, das transcendentale Ich Fichte's nicht mehr ein Ich zu nennen, da diesem Ich das Selbstbewußtsein, also der Gegensatz von Ich und Du noch abgeht, so schwebt doch die von ihm aufgestellte absolute Vernunft als bloße Abstraction rein in der Luft, und sie bekommt erst Bedeutung, wenn das intellectuell anschauende (subjective) Ich sich derselben bemächtigt. Somit hat Schelling den Idealismus Fichte's nicht verbessert, sondern eher verschlechtert. Ganz dasselbe gilt von dem absoluten Idealismus Hegel's, nach welchem das Absolute in einem endlosen Selbstentwicklungsprocesse begriffen ist und darin stecken bleibt. Denn diese Selbstentwicklung könnte, falls sie wirklich wäre, doch nur im menschlichen Ich vor sich gehen und hätte ohne dieses gar keine nachweisbare Existenz. — Es ist schließlich ein gemeinsamer Grundgedanke der idealistischen Systeme von Kant bis Hegel, daß nur dasjenige als wahr gelten könne, was das Denken (das Ich, die Vernunft) aus sich sebst schöpft, frei von jedem Gegenständlichen, insbesondere von jeder Auctorität. Nur die Vernunft existirt, und was sie denknothwendig aus sich entwickelt. Daß dieser Grundgedanke das Gegentheil der Wahrheit sei, und daß der gewöhnliche Wahrheitsbegriff zu Recht bestehe, muß den Schöpfern des modernen Wahrheitsbegriffes gegenüber näher nachgewiesen werden.

§. 8. Kritik des sogen. Idealismus.

1. Um die Möglichkeit des Erkennens zu erklären, fordert der consequente Idealismus die Voraussetzung, daß der Gegenstand und die Vorstellung desselben identisch seien. Denn nur unter dieser Voraussetzung sei man gewiß, daß die Vorstellung den Gegenstand, wie er wirklich ist, enthalte, also eine wahre Erkenntniß sei. Um diese Identität zu wahren, dürfe man aber aus dem erkennenden Subjecte nicht hinausgehen und müsse alle sogen. Gegenstände als bloße Setzungen des Subjectes begreifen. — Indeß diese Voraussetzung ist weder selbstverständlich noch bewiesen. Sie erweiset sich vielmehr nach dem Zeugnisse des Bewußtseins als durchaus unhaltbar. Denn wir unterscheiden bei jedem Erkenntnißacte das Subject von dem Objecte, die Vorstellung von der vorgestellten Sache, und ohne diese Unterscheidung ist keine Erkenntniß möglich. Auch wenn wir uns selbst erkennen, müssen wir uns als Subject und Object zwar nicht substantiell, aber doch formell unterscheiden und dieses ist nur dadurch möglich, daß wir auf unsere Zustände und Thätigkeiten reflectiren und im

---

Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum, das Denken — die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kräfte, meiner Zwecke — ist der Traum von jenem Traume." Fichte, Bestimmung des Menschen, WW. II. Seite 245.

Unterschiede von denselben unser Ich erfassen. Wenn also zu jedem (menschlichen) Erkennen Unterscheidung der Vorstellung und des vorgestellten Gegenstandes nothwendig ist, so muß, damit diese Unterscheidung möglich sei, ein wirklicher Unterschied zwischen beiden stattfinden und nicht die Identität, sondern die Verschiedenheit (aber in der Verschiedenheit die Uebereinstimmung) beider ist nothwendige Bedingung des Erkennens.

2. Man wendet ferner ein, daß das Subject, wenn es wirkliche Gegenstände zu erkennen fähig sein sollte, aus sich hinaus und an die Gegenstände herantreten müßte; da aber ein solches Aussichhinausgehen gar nicht möglich sei, so könnten auch keine Gegenstände für das Erkennen existiren. Dagegen ist zu bemerken, daß das Erkennen ein immanenter Act des Subjectes ist, und daß nicht dieses aus sich hinausgeht, sondern vielmehr das Object an das Subject herantritt. Mittelst der Sinne nämlich kommt der Gegenstand mit dem Subjecte in Verbindung und ruft in demselben eine Vorstellung (ein Bild) von sich hervor. Auf diese Weise st das Object als Erkanntes im erkennenden Subjecte, aber nicht nach seiner eigenen Wesenheit, sondern der Natur des erkennenden Subjectes entsprechend (cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis). Die Vorstellung oder der Erkenntnißact ist ja eine Thätigkeit des erkennenden Subjectes und muß daher mit demselben übereinstimmen; sie ist aber zugleich eine Nachbildung des Gegenstandes und stimmt insofern auch mit diesem überein. Die Erkenntniß erfordert also eine Verschiedenheit der Vorstellung von dem Gegenstande, geschieht aber durch eine vom erkennenden Subjecte vollzogene Verähnlichung mit demselben. Wie diese Verähnlichung, die gleichsam eine geistige Zeugung ist, zu Stande komme, entzieht sich unserer Einsicht. Denn wie alles Werden im Bereiche des Lebens, so bleibt auch die höchste Lebensthätigkeit, das Erkennen, für uns zuletzt ein unlösbares Räthsel. Wenn man aber, um dieses Räthsel zu vermeiden, die Erkenntniß ohne Annahme von wirklichen Gegenständen erklären will, so zerhaut man den Knoten, statt ihn zu lösen.

3. Dies zeigt sich, wenn wir den consequentesten (Fichte'schen) Lösungsversuch näher betrachten. Nach Fichte setzt das Ich ursprünglich sich selbst als **reines** Ich, d. h. ohne alle zufälligen Bestimmungen der Persönlichkeit, ohne Selbst- und Weltbewußtsein. Dieses reine, sich schlechthin setzende Ich ist nur als absolute, allen Inhalt aus sich producirende Thätigkeit zu denken. Zu einem bestimmten Inhalt kommt das Ich aber nur dadurch, daß es sich selbst beschränkt, ein Nicht-Ich, ein Object sich entgegensetzt und dadurch zum Selbst- und Weltbewußtsein gelangt. Näherhin erzeugt nach Fichte die schaffende Einbildungskraft das Nicht-Ich und

schafft so den Schein der Außenwelt. Die Ungereimtheit und Haltlosigkeit dieser „Wissenschaftslehre" ist offenkundig. Denn:

a) Eine reine, inhaltlose Thätigkeit soll sich selbst und alle Erkenntnißgegenstände produciren. Wie kann diese Thätigkeit, welche in der That nur eine leere Abstraction ist, sich selbst setzen? Jede Thätigkeit setzt nothwendig ein thätiges Wesen als ihren Träger wenigstens der Natur nach voraus und ist sodann nur als eine bestimmte Thätigkeit zu denken.

b) Wie kann dieses reine Ich (diese inhaltlose Thätigkeit) aus sich und in sich die sogen. Gegenstände setzen? Das reine Ich, antwortet Fichte, absolut thätig, wie es ist, würde zu keinem bestimmten Erkennen kommen, wenn es nicht auf eine Schranke stieße, wodurch es, auf sich selbst zurückgebeugt, sich als ein durch ein Nicht-Ich beschränktes Ich weiß. Fichte bekennt damit, daß das Erkennen ohne einen Gegenstand gar nicht möglich ist. Freilich soll dieser Gegenstand, dieses Nicht-Ich, nur eine Setzung des Ich sein; aber es ist (wie Fichte selbst zugesteht) unbegreiflich, wie das ursprünglich unbeschränkte, absolut freie Ich sich selbst beschränken soll. Fichte vermag in der That, so viele Synthesen stets sich wiederholender Thesen und Antithesen er auch aufstellen mag, das selbstständig entgegenstehende Nicht-Ich nicht zu überwinden. Wenn der spätere absolute Idealismus Hegel's viel entschiedener die dem Denken entgegenstehende Gegenständlichkeit überwindet, indem er alles Wirkliche allein und rein aus dem (abstracten) Denken auf einem „von Außen nichts hereinnehmenden Gange" sich dialektisch entfalten läßt, so mehren sich nur die Ungereimtheiten, wie sich unten (§. 9, 2) zeigen wird.

c) Zuletzt wird die Phantasie von Fichte als Schöpferin der Außenwelt angesetzt. Aber so wunderbar auch die Macht der Phantasie sein mag, das Erkennen von Gegenständen, wie es sich im Bewußtsein ankündigt, erklärt sie nicht. Allerdings existiren in uns nicht Gegenstände, sondern nur Vorstellungen von Gegenständen, aber diese theilen sich in zwei ganz verschiedenartige Classen. Die Einen, welche man Einbildungen nennt, werden von uns willkürlich hervorgerufen und willkürlich verbunden, mit dem Bewußtsein, daß sie nur Phantasiegebilde sind und als solche keinem Gegenstande entsprechen; die Anderen, welche als Wahrnehmungen bezeichnet werden, hangen in Bezug auf ihren Ursprung und ihre Verbindung von Bedingungen ab, die sich unserer Willkür entziehen. So müssen wir unsere Sinne auf bestimmte Gegenstände richten, Reisen machen u. dgl., um derartige bestimmte Vorstellungen zu gewinnen. Und gerade diese Vorstellungen kündigen sich in unserem Bewußtsein als objective Erkenntnisse an. Fichte vermag diese Verschiedenartigkeit der Vorstellungen aus dem Ich und der Phantasiethätigkeit desselben allein nun und nimmer zu erklären.

Vielmehr müssen, wo es sich um Erkenntniß von Gegenständen handelt, die letzteren (als bewegende Ursachen) zur Erkenntniß mitwirken.

d) Der Idealismus erweiset sich endlich als praktisch durchaus unhaltbar. Die Bedürfnisse des Lebens lassen sich mit Setzungen des phantasirenden Ich nicht befriedigen. Fichte gesteht selbst, daß „der Idealismus das wahre Gegentheil des Lebens“ sei, daß „die Anmuthung der idealistischen Denkart im Leben von der Beschaffenheit sei, daß sie nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu sein“. Damit hat er seine Philosophie selbst verurtheilt. Denn die Philosophie soll die Räthsel des Lebens lösen, und wenn diese Lösung mit dem Leben geradezu in Widerspruch steht, ist sie durchaus verfehlt. Ist die Wahrheit lediglich Uebereinstimmung der Vorstellung mit sich selbst, alle Erkenntniß der Wahrheit nur ein Spielen des Denkens mit sich selbst, dann verliert sie alles Interesse für den wahrheitsbedürftigen Menschen. Nur in dem Sinne, daß die Wahrheit der Erkenntniß in der Uebereinstimmung des Erkenntnißinhaltes mit dem realen Gegenstande besteht, hat die Wahrheit Interesse für jeden Menschen und befriedigt seinen angeborenen Wahrheitstrieb. Denn wenn gefragt wird, ob etwas wahr sei, so meint man stets nur, ob etwas sich wirklich so verhalte, wie es vorgestellt wird.

4. Dem Idealismus gegenüber haben wir also den alten Wahrheitsbegriff in seiner gewöhnlichen Bedeutung festzuhalten. In der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten realen Gegenstande besteht die Wahrheit. Wir können freilich nicht über unsere Vorstellung hinauskommen, nicht eine prüfende Vergleichung anstellen, ob unsere Vorstellung mit dem Objecte übereinstimme. Aber es ist eine feststehende Thatsache des Bewußtseins, welche auch die kühnsten Versuche des Idealismus nicht umzustoßen vermögen, daß das Seiende sich unserem Vorstellen als ein ihm Gegenständliches, unabhängig von ihm Vorhandenes offenbart. Es ist ferner eine ebenso unumstößliche Thatsache, daß wir wahrheitsfähige Wesen sind. Folglich müssen wir, wie auch immer, im Stande sein, unsere Vorstellung in Uebereinstimmung mit dem Gegenstande zu bringen. So gewiß wir wahrheitsfähige Wesen sind, so gewiß haben wir die Befähigung in uns, das Gegenständliche so vorzustellen, wie es ist, und wir können für diese Gewißheit keinen Beweis mehr verlangen, indem wir etwa die Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung desselben durch Vergleichung beider zu prüfen unternehmen. Es kann sich also nicht darum handeln, nachzuweisen, ob wir überhaupt Wahrheiten erkennen können, sondern auf welche Weise und in welchem Umfange uns dieselben vermittelt werden. Ueber den Umfang oder die Grenzen unsers Erkennens wird im 3. Theile Rede sein.

b) Die Vermittlung der Wahrheit oder die Erkenntnißquellen.

§. 9. Die Annahme einer einzigen Erkenntnißquelle.

1. Das Wesen der Wahrheit besteht nach dem Gesagten in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten, und es entsteht jetzt die Frage, auf welche Weise sie uns vermittelt werde oder aus welchen Quellen sie uns zuströme. Alle Erkenntnisse, deren der Mensch theilhaftig werden und dadurch Wahrheit erreichen kann, sind entweder Thatsachen oder nothwendige Verbindungen von Begriffen, d. h. Erfahrungsthatsachen oder Vernunftwahrheiten. Jene können wir reale, diese ideale Wahrheiten nennen. Die realen Wahrheiten haben den Charakter des Einzelnen, Zufälligen, Thatsächlichen, und sie umfassen das Gebiet der wirklich existirenden Dinge. Die idealen Wahrheiten hingegen kennzeichnen sich durch ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit und machen den Bereich des Möglichen aus. Die Untersuchung hat nun festzustellen, ob beide Wahrheitsgebiete einer einzigen, oder ob sie mehreren Quellen entspringen. Für die Einzigkeit der Erkenntnißquelle entscheiden sich diejenigen, welche entweder nur eine absolute Vernunft statuiren und diese Vernunft Alles sein lassen (Panlogismus), oder alles menschliche Erkennen aus der unmittelbaren Verbindung der menschlichen mit der absoluten Vernunft herleiten (Ontologismus).

2. Der Panlogismus hat seinen vollendetsten Ausdruck in der Hegel'schen Philosophie gefunden. Nach Hegel existirt nur die absolute Vernunft (oder der absolute Begriff), welche aber in einem ewigen Werden begriffen ist. Sie ist zuerst reines (inhaltloses) Denken (= reines Sein = Nichts); durch dialektische Selbstentfaltung gewinnt sie dann immer mehr Inhalt, entläßt sich aus sich und kommt dadurch außer sich oder zum Anderssein und wird Natur, kommt dann zu sich oder zum Fürsichsein und wird im Menschen subjectiver Geist, weiterhin objectiver Geist in der Sittlichkeit und im Staate, endlich absoluter Geist in der Kunst, der geoffenbarten Religion und der Philosophie. Alle einzelnen Erscheinungen in der Natur- und Geisterwelt sind nur vorübergehende Sichselbstdarstellungen der absoluten Vernunft, verschwindende Durchgangspunkte im absoluten Processe derselben, wo nichts bleibende Dauer hat als dieser Proceß selbst. Auf diese Weise will Hegel zwar nicht, wie Fichte, die ganze Wirklichkeit in bloße Vorstellungen sich auflösen lassen, muß aber consequent zu demselben Resultate kommen. Fichte geht von einer primitiven Thathandlung (dem reinen Ich) aus; aber er kann aus dieser Urthatsache keine andere Thatsache, noch viel weniger eine allgemeine

Wahrheit ableiten. Seine Zurückführung des Grundsatzes: das Ich setzt sich selbst, auf den Satz: A ist A, ist durchaus sophistisch. Hegel verläßt den individuellen Standpunkt Fichte's und stellt sich auf den des reinen voraussetzungslosen Denkens, setzt aber sofort den allgemeinen Satz voraus: das reine Denken ist gleich dem reinen Sein, gleich Nichts. Dieses reine nichtsseiende Denken wird nun ohne weiteres als das absolute Denken angepriesen. Und dieses absolute Denken soll selbst nur ein werdendes, ein endloser Proceß sein. Mit der Absolutheit ist offenbar nicht Ernst gemacht, sondern das sogen. absolute Denken ist nur das menschliche, abstracte Denken Hegel's, und alle Entfaltungen desselben sind nichts als abstracte Gedanken über eine mögliche Wirklichkeit, nichts als Gedankenspiele, wodurch keine einzige Wirklichkeit erreicht wird. So sehr das reine Denken (die Vernunft) sich anstrengt und alle Stufen der Entwicklung durchmacht, um sich auf den Gipfelpunkt der Vollendung als logische Idee zu erfassen, es kann aus dem Reiche der bloßen Idee nicht hinauskommen, und steht auf dem Höhepunkte der Entwicklung der Wirklichkeit selbst noch ebenso ferne, als zu Anfange seines logischen Processes. So läßt also Fichte wenigstens Eine Thatsache (das reine Ich) bestehen, über welche er allerdings nicht hinaus kann; Hegel setzt keine Thatsache voraus und kann folgerichtig auch zu keiner gelangen. Für unser menschliches Denken gibt es in der That keinen Uebergang von dem Gebiete des reinen, abstracten Denkens zu dem der Thatsachen, und umgekehrt. Das absolute Denken freilich, welches alles Wirkliche und Mögliche, und zwar vollkommen erkennt, muß für sich die einzige Quelle aller Wahrheiten, wie der realen, so der idealen sein. Aber das menschliche Denken ist eben ein kurzsichtiges und beschränktes, und verliert nichts von seiner Kurzsichtigkeit, wenn es auch von Hegel für absolut erklärt wird.

3. Wenn durch Identificirung des menschlichen mit dem absoluten Erkennen die eine Wahrheitsquelle nicht gefunden wird, so besteht sie vielleicht darin, daß die menschliche Vernunft mit der absoluten, göttlichen unmittelbar verbunden ist. Dies ist der Standpunkt des Ontologismus (richtiger Intuitismus genannt), welcher behauptet, daß wir Gott, das absolute Sein, unmittelbar schauen und dadurch alles andere Sein erkennen. Vorläufer desselben war Plato, sofern er lehrte, nicht zwar, daß wir im gegenwärtigen Leben Gott und die Ideen in ihm schauen, sondern daß wir sie einst als reine Geister geschaut haben und uns im jetzigen Dasein dieses Schauens erinnern. Im Mittelalter behauptete Heinrich von Gent, daß Gott für uns das Ersterkannte und jede andere durch diese erste Erkenntniß bedingt sei. Und der Platoniker Marsilius Ficinus lehrte, daß wir alle Dinge ihrem wahren Wesen nach unmittelbar in den göttlichen

Ideen anschauen. In neuerer Zeit suchte Malebranche indirect darzuthun, daß das Schauen in Gott der einzig mögliche Weg zur Erkenntniß der Wahrheit sei. Unser Geist steht nach ihm in Wesensberührung mit dem göttlichen Geiste, dem Orte der Geister, nicht mit den von uns völlig verschiedenen materiellen Dingen; durch das unmittelbare Schauen Gottes wird unser Geist mit Erkenntnissen befruchtet; nur durch die unerschaffenen Ideen Gottes erfassen wir die Gegenstände. So auch Gerdilius — wenigstens in seinen früheren Schriften —, welcher besonders hervorhebt, daß das Anschauen Gottes hienieden nur ein Schauen der göttlichen Vollkommenheiten, nicht aber der göttlichen Wesenheit selbst sei. Milder noch ist der Ontologismus der römischen Barnabiten- und der Löwener Schule, so wie des P. Gratry. Den ausgeprägtesten Ontologismus vertritt Gioberti, welcher demselben auch zuerst den Namen „Ontologismus" gegeben hat im Gegensatze zum „Psychologismus" (der alten und neuen Scholastik). Wir schauen nach ihm das absolute Sein unmittelbar, und zwar als nothwendiges Sein sowie als schöpferische Ursache der endlichen Existenzen. Somit erkennen wir im absoluten schöpferischen Sein alles Wirkliche, weil nichts wirklich ist, ohne von Gott geschaffen zu sein. — Zur Beurtheilung des Ontologismus haben wir kurz folgendes hervorzuheben:

a) Im Allgemeinen ist in Betreff seines Grundgedankens zu bemerken, daß unser Bewußtsein uns keine Kunde von dem unmittelbaren Schauen Gottes gibt. Und doch müßte dieses als Princip aller Wahrheit eine erste, unmittelbar gewisse Wahrheit für uns sein. Die Ontologisten können ihren Grundsatz, weil das Bewußtsein ihn nicht direct bestätigt, nur indirect erweisen. Malebranche versucht dieses durch den Nachweis, daß wir auf keine andere Weise, als durch unmittelbares Schauen Gottes die Wahrheit erreichen können; aber sein Nachweis ist unhaltbar, weil er die anderen Weisen, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, weder vollständig nachgewiesen, noch alle als unmögliche dargethan hat. Gioberti stützt sich auf den Satz, daß die Ordnung des Erkennens der Ordnung des Seins entsprechen, und daher Gott, die Quelle aller Wirklichkeit, auch zuerst erkannt werden müsse. Nun entspricht freilich bei Gott die Ordnung des Erkennens der des Seins, denn er erkennt Alles aus sich als der Ursache von Allem. Und wenn ein endliches Wesen Gott unmittelbar schaut und dadurch seiner vollkommenen Erkenntnißweise in etwa theilhaftig wird, dann mag auch bei ihm die Ordnung des Erkennens keine andere sein als die des Seins. Gioberti macht sich also einer petitio principii schuldig. Denn er will zeigen, daß wir Gott unmittelbar schauen müssen, weil die Ordnung des Erkennens der des Seins ent-

sprechen müsse. Letzteres ist aber höchstens unter der Voraussetzung richtig, daß wir Gott unmittelbar und in ihm seine Wirkungen schauen. Aber es fragt sich eben, ob wir Gott unmittelbar schauen. Seinen Grundgedanken hat somit der Ontologismus nicht sicher gestellt.

b) Wenn ferner der Ontologismus ein doppeltes Schauen Gottes unterscheidet und behauptet, daß wir hienieden nicht Gottes Wesenheit, sondern seine Vollkommenheiten, die ewigen Ideen in ihm schauen, so ist diese Unterscheidung gut gemeint, aber schwerlich haltbar. Denn diese Ideen sind doch vom Wesen Gottes nicht getrennt zu denken, sie sind vielmehr die Wesenheit Gottes selbst, sofern diese in einer außergöttlichen Welt auf verschiedene Weise nachgeahmt werden kann. Zuletzt muß der Ontologismus, um vor dem Schauen des göttlichen Wesens bewahrt zu bleiben, ein so dunkles und verschwommenes Schauen Gottes annehmen, daß dieses zur Erkenntniß der Wahrheit nur eine trübe Quelle abgibt.

c) Wenn insbesondere Gioberti Recht hätte, daß wir Gott als schöpferische Ursache unmittelbar schauen, so müßte die Geschöpflichkeit der Welt eine unmittelbar evidente Wahrheit sein. In der That aber bedarf diese Wahrheit gar sehr des Beweises, da sie von allen Pantheisten geleugnet wird.

Vgl. **Malebranche**, de la recherche de la vérité. **Gerdil**, difesa del sentimento del. P. Malebranche sulla natura et origine dell' idee contro esame di Locke; principii metafisici. P. **Vercellone**, sulle istitutioni filosofiche. **Ubaghs**, essai d'idéologie ontologique. Revue catholique. P. **Gratry**, connaissance de Dieu. **Gioberti**, introduzione allo studio della filosofia. — Eine eingehende Widerlegung des Ontologismus gibt Liberatore, della conoscenza intellettuale I. Vgl. auch Sanseverino, elementa philosoph. christ. Dynamilogia.

4. Die eine Wahrheitsquelle ist also weder dadurch gefunden, daß man die menschliche Vernunft verabsolutirt, noch auch dadurch, daß man das Absolute unmittelbar zu schauen versucht. Was der absoluten göttlichen Vernunft eignet, kommt nicht auch der beschränkten menschlichen Vernunft zu. Bei der absoluten Vernunft fällt dasjenige, wodurch das Sein ist (principium essendi), und dasjenige, wodurch es erkannt wird (principium cognoscendi) zusammen. Sie erkennt Alles aus ihrer Wesenheit, welche der Grund aller möglichen und wirklichen Dinge ist; daher gibt es für sie nur Eine Erkenntnißquelle, sowohl für die idealen, wie für die realen Wahrheiten, nämlich seine Wesenheit, in welcher Gott von Ewigkeit die Ideen aller endlichen (möglichen und wirklichen) Dinge und die Willensdecrete bezüglich der wirklichen Dinge befaßt. — Unser Erkennen aber ist erfahrungsmäßig beschränkt und unvollkommen, wie unser Wesen. Deshalb vermögen wir weder Alles, noch auch das, was wir erkennen können, allein aus unserem Wesen, noch jede erkennbare Wirkung

aus ihrer Ursache zu erkennen. Die Erkenntnißgegenstände stehen uns unabhängig gegenüber; häufig stellen sie sich uns unmittelbar dar, häufig offenbaren sie sich uns in ihren Wirkungen und müssen aus diesen verstanden werden. Somit gibt es verschiedene Weisen, um die Wahrheit zu erreichen, insbesondere verschiedene Quellen, um die einzelnen Thatsachen und um die allgemeinen Wahrheiten zu unserer Kenntniß zu bringen.

Die verschiedenen Erkenntnißquellen.

1. Der innere und äußere Sinn.

§. 10. Der innere Sinn.

1. Da die realen und idealen Wahrheiten derartig sind, daß die einen sich nicht aus den anderen ableiten lassen, so müssen uns beide auf verschiedene Weise vermittelt werden. Die Erkenntniß der realen Wahrheiten und Thatsachen geschieht mittelst des inneren und äußeren Sinnes, die der allgemeinen Wahrheiten durch die Vernunft. — Dieses sind Erkenntnißquellen für den Einzelmenschen als solchen. Aber der Mensch ist auch Gesellschaftswesen, steht in Beziehung zu anderen erkennenden Wesen und empfängt von ihnen Erkenntnisse. Auf diese Weise ergibt sich eine sehr ergiebige Erkenntnißquelle, welche wir die Auctorität nennen. Somit wird uns die Wahrheit auf dreifache Weise vermittelt: durch den (inneren und äußeren) Sinn, die Vernunft und die Auctorität.

2. Durch den inneren Sinn oder das (Sebst-) Bewußtsein erfahren wir unmittelbar unsere Innenzustände und unser eigenes Dasein. (Es muß der Psychologie überlassen bleiben, die Entstehung und Beschaffenheit des Bewußtseins näher zu erklären. Hier nehmen wir es, wie es fertig in uns vorhanden ist, als das Wissen um sich selbst und die jedesmalige Zuständlichkeit). Sobald wir reflectiren oder die Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, werden wir unmittelbar inne, was in uns vorgeht, in welchem thätigen oder leidenden Zustande wir uns eben jetzt befinden, erkennen also uns selbst als daseiend und zwar in einer bestimmten Zuständlichkeit daseiend. Wir erkennen ferner, so oft wir durch den inneren Sinn auf uns selbst merken, daß unser Ich ein wesentlich sich gleichbleibendes Sein ist. Denn wenn auch das Ich in jedem Bewußtseinsacte merkt, daß es nicht mehr ganz so ist, wie es vorher war, weil frühere Zustände an ihm verschwunden und neue aufgetreten sind, so muß es doch wesentlich sich gleich bleiben, weil es sonst in jedem folgenden Bewußtseinsacte vergessen hätte, daß und was es vorher war. Jedoch nur die inneren Thatsachen, die jedesmalige Zuständlichkeit und das eigne sich wesentlich gleichbleibende Dasein erfahren wir unmittelbar

durch den inneren Sinn, nicht aber die Beschaffenheit des eigenen Seins, insbesondere nicht das Seelenwesen. Diese eigentliche Selbsterkenntniß wird nur allmählich auf Grund des unmittelbaren Bewußtseins gewonnen. (Vgl. §. 17, 3).

§. 11. Der äußere Sinn.

1. Im Unterschiede von dem inneren Sinne verstehen wir unter dem äußeren Sinne die Sinneswahrnehmung. Durch dieselbe erfahren wir unmittelbar die einzelnen Erscheinungen der Außenwelt, die Dinge nach ihrer sinnfälligen Erscheinung und werden dadurch befähigt, mit der Vernunft das Wesen der Dinge zu erfassen. (Wie die Sinneswahrnehmung sich allmählich aus den einzelnen Empfindungen zur Anschauung entwickelt, hat die Psychologie zu erörtern.) Die Existenz des äußeren Sinnes als Erkenntnißquelle ist vielfach geleugnet, so von Fichte, Malebranche, Berkeley u. A. Nach Fichte gehört alle Wahrnehmung von Gegenständen dem innern Sinne an, über welchen das Ich gar nicht hinauskomme. Nun müssen zwar alle Sinneswahrnehmungen uns zum Bewußtsein kommen, also im innern Sinne vorhanden sein, um Erkenntnisse zu vermitteln, aber sie können nicht allein aus dem innern Sinne stammen; sie erfordern vielmehr wirkliche sinnliche Gegenstände, die auf unsere Sinne einwirken und Wahrnehmungen hervorrufen. (Vgl. §. 8.) Malebranche und Berkeley behaupten, daß die Sinneswahrnehmungen vom göttlichen Geiste unmittelbar in uns hervorgebracht werden. Abgesehen davon, daß unsere Sinnesorgane in diesem Falle ganz zwecklos erscheinen, verträgt es sich nicht mit der Idee Gottes, ihn als Wesen denken zu müssen, das uns immerfort in Irrthum führt, da er uns mit jeder Sinneswahrnehmung zugleich das Scheinbewußtsein einflößte, als ob wir Gegenstände wahrnähmen.

2. Daß Gegenstände existiren und auf uns durch die Sinne einwirken, kann im Ernste nicht geleugnet werden. Es fragt sich nur, wie weit wir dieselben erkennen. Bekanntlich behauptete Kant, daß wir die Gegenstände nur erkennen können, wie sie uns unseren apriorischen Anschauungsformen gemäß erscheinen, aber nicht, wie sie an sich sind; er schied also das Ding an sich (Noumenon) und das Ding für uns (Phänomenon) von einander. Schopenhauer führte diese Scheidung noch schroffer durch, indem er die Welt nichts als Vorstellung sein und ohne ein erkennendes Subject gar keine objective Welt bestehen ließ. Nun hat freilich die Unterscheidung der Gegenstände an sich und der Gegenstände für uns eine gewisse Berechtigung. Nur der dogmatische (unwissenschaftliche) Realismus kann behaupten, daß die Dinge an sich so beschaffen sind, wie wir

sie wahrnehmen. Denn abgesehen von der subjectiven Verschiedenheit der Wahrnehmungen bei verschiedenen Menschen und auch bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten (was dem Einen angenehm schmeckt, widert den Anderen an; was der Eine warm nennt, hält der Andere für kalt; dieselben Gegenstände sehen wir zu verschiedenen Zeiten größer oder kleiner; Stereoskopbilder erscheinen plastisch u. dgl.), so entsprechen unsere Gesichts- und Gehörsempfindungen nach der neueren Naturwissenschaft keineswegs dem wirklichen Sein; es gibt physikalisch keine Farben und Töne, sondern nur verschiedene Aether- und Luftschwingungen. Allein hieraus folgt keineswegs die Richtigkeit der Kantischen Scheidung von Ding an sich und Ding als Erscheinung für uns; diese Scheidung involvirt vielmehr einen Widerspruch. Denn man soll das Dasein des Dinges an sich, aber nichts über die Beschaffenheit desselben erkennen können. Wie kann man aber ein Ding als daseiend erkennen ohne irgend eine Beschaffenheit? Consequent mußte Kant jene Scheidung aufgeben, oder dem reinen Idealismus mit allen Ungereimtheiten desselben (wie Fichte und folgerichtig auch Schopenhauer) verfallen.

3. Das Wahre an der genannten Unterscheidung ist, daß wir in unserer Wahrnehmung zwischen relativer und absoluter Beschaffenheit der Gegenstände zu unterscheiden haben. Jene eignet dem Gegenstande an sich; diese kommt ihm nur zu mit Rücksicht auf unsere Wahrnehmung und gemäß derselben. Die Merkmale, welche durch die einzelnen Sinne allein vermittelt werden (Farbe, Schall, Geruch, Geschmack u. dgl.) sind relativ, d. h. sie sind als solche nur Empfindungen im wahrnehmenden Subjecte, weisen aber auf bestimmte Beschaffenheiten der Gegenstände hin, wodurch diese im Stande sind, jene Empfindungen hervorzurufen. Die räumlichen Verhältnisse hingegen (Gestalt, Bewegung u. dgl.) sind absolute Eigenschaften, welche den Außendingen an sich eignen und ohne welche sie für uns ganz aufhören würden zu sein. Uebrigens muß man — und dieses gilt insbesondere in Bezug auf die subjective Verschiedenheit der Wahrnehmungen, namentlich die Sinnestäuschungen — nicht vergessen, daß die Wahrheit als erkannte nur im urtheilenden Verstande ist. Wenn dieser zwischen relativen und absoluten Merkmalen nicht zu unterscheiden, oder die verändernden Umstände bei einer Wahrnehmung nicht richtig zu schätzen weiß, so wird er häufig falsche Urtheile fällen. Die Schuld davon trägt dann aber nicht die Wahrheitsquelle (der äußere Sinn), sondern der aus dieser Quelle schöpfende Denkgeist. Dieser hat gewisse Kriterien zu beobachten, um bei der sinnlichen Wahrnehmung vor Irrthum bewahrt zu bleiben, worüber im 2. Theile Rede sein wird.

§. 12. Der sogen. Sensualismus.

1. Der innere und äußere Sinn sind die gemeinschaftliche Quelle der unmittelbaren Erfahrung. Wird keine andere Erkenntnißquelle zugelassen, so entsteht der (einseitige) **Empirismus** oder (weil die Erfahrung nur durch den inneren und äußeren Sinn erfaßt wird) **Sensualismus**. Nach dem Sensualismus ist alle wahre Erkenntniß auf das beschränkt, was Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist. Was nicht der äußeren oder inneren Erfahrung angehört (z. B. das Wesen oder die Substanz der sinnlichen Gegenstände, sowie übersinnliche Dinge), ist Schein und Täuschung. Die allgemeinen Begriffe und Grundsätze haben nur subjectiven Werth.

2. Die Unhaltbarkeit des Sensualismus läßt sich unschwer erweisen. Denn:

a) Die Erfahrung liefert nichts als einzelne zufällige Thatsachen, keine allgemein gültige nothwendige Erkenntniß. Folglich besteht das ganze menschliche Wissen nach dem Sensualismus nur aus einer Masse von Einzelheiten und Zufälligkeiten, ohne irgend ein verknüpfendes Band, ohne irgend welche allgemeine Wahrheit. Wenn Locke auch neben der Sensation noch die Reflexion des Verstandes annimmt, wornach dieser durch Vergleichung, Abstraction und Zusammenfassung aus den simplen Ideen der Sensation complexe Ideen bilde, so läßt er doch diese Ideen oder allgemeinen Begriffe nur als willkürliche Gebilde des Verstandes gelten und spricht ihnen die Allgemeingültigkeit ab. Es gibt also nach dem Sensualismus keine allgemein gültige Wahrheit; folglich ist der Sensualismus selbst keine allgemein gültige Wahrheit, sondern nur das willkürliche Gebilde der Einzelphilosophen.

b) Nach dem Sensualismus ist keine Wissenschaft möglich, weil jede Wissenschaft allgemeine Wahrheiten erfordert. Nun gibt es, um andere zu übergehen, eine Wissenschaft von allgemein anerkannter Gültigkeit, die sich ganz auf dem Gebiete des abstracten Denkens bewegt und auf allgemeinen Wahrheiten deductiv sich aufbaut, — die Mathematik. So lange diese wahr bleibt, muß der Sensualismus falsch sein.

c) Der Sensualismus muß nothwendig, wie dieses Hume consequent gethan hat, sich zum Skepticismus d. h. zum Verzweifeln an aller Wahrheit bekennen. Denn gibt es keine allgemein gültige Wahrheit, sondern nur subjective, veränderliche Sensationen, so löset sich auch alle Gewißheit in eine subjective Meinung auf, die in Folge der Gewohnheit für den Einzelnen Geltung hat. Daher anerkennt der Sensualismus auch keine sittlichen und rechtlichen Grundsätze und vernichtet damit die Sittlichkeit und das Recht.

d) Der (theoretiſche und praktiſche) Senſualismus iſt das Glaubensbekenntniß des Materialismus. Der Menſch wird dem Thiere gleichgeſtellt, und von einer geiſtigen Seele in ihm kann keine Rede mehr ſein. Wenn Condillac, conſequenter als Locke, die Reflexion desſelben, ſowie überhaupt alle Innenzuſtände auf Senſationen und deren unwillkürliche, von der Selbſtthätigkeit der Seele unabhängige Aſſociationen zurückführte und dennoch an der Geiſtigkeit und Unſterblichkeit der Seele feſthielt, ſo beging er eine Inconſequenz, welche die Erben ſeiner „neuen Entdeckung“, die Encyclopädiſten (Helvetius, la Mettrie, v. Holbach u. A.) und deren Nachtreter im 19. Jahrh. (Ludw. Feuerbach, C. Vogt, Moleſchott, Czolbe u. v. A.) leicht und glücklich vermieden.

2. Die Vernunft.

§. 13. Ueberſicht.

1. Die innere und äußere Erfahrung kann nach dem Geſagten nicht die einzige Erkenntnißquelle für uns ſein. Denn ſie ſagt uns nur, daß und wie etwas iſt nach ſeiner äußeren Erſcheinuug, aber nicht, was, woher und wozu es iſt nach ſeinem inneren Weſen, Grund und Zweck. Die Erfahrung liefert uns nur Einzelerſcheinungen, zufällige Thatſachen, keine allgemeinen Begriffe oder Ideen, keine nothwendigen Wahrheiten, und ohne dieſe iſt keine Wiſſenſchaft möglich, die doch mehr iſt als ein Conglomerat von Einzelheiten. So gewiß wir alſo Wiſſenſchaften haben, ſo gewiß beſitzen wir auch allgemeine Wahrheiten. Wenn es ſich nun um die Quelle handelt, aus welcher dieſelben uns zuſtrömen, ſo werden, mit Ausnahme der Senſualiſten, wohl Alle die Vernunft als ſolche bezeichnen. (Wir verſtehen hier unter Vernunft einfach das höhere [geiſtige] Erkennen im Unterſchiede von dem ſinnlichen, ohne uns auf eine pſychologiſche Erklärung desſelben einzulaſſen.) Handelt es ſich aber um die Art und Weiſe, wie die allgemeinen Wahrheiten in der Vernunft ſind und aus ihr gewonnen werden, ſo gehen die Anſichten auseinander.

2. Wir haben im Folgenden die Vernunft als Erkenntnißquelle zuerſt negativ zu beſtimmen, indem wir durch Abweiſung einer Reihe von unhaltbaren Anſichten zeigen, worin ſie nicht beſtehe. Sodann iſt dieſelbe poſitiv zu erklären, indem nachgewieſen wird, worin ſie beſtehe oder auf welche Weiſe die Vernunft für uns die Erkenntnißquelle der Ideen und allgemeinen Wahrheiten ſei, und in welcher Stufenfolge die Ideenbildung vor ſich gehe. Endlich haben wir die einſeitige Hervorhebung der Vernunft als alleiniger Erkenntnißquelle oder den ſogen. Rationalismus zu beurtheilen und als unhaltbar abzuweiſen.

§. 14. Negative Bestimmung der Vernunft als Erkenntnißquelle.

1. Die Ansichten, welche hier zur Sprache kommen, sind minder oder mehr idealistisch, indem sie die Vernunft von dem inneren und äußeren Sinne nicht allein unterscheiden, sondern scheiden, die Vernunft- von der Erfahrungserkenntniß über Gebühr trennen. Es sind die Annahme angeborener Ideen, oder angeborener Formen, oder des angeborenen möglichen Seins.

2. Die Annahme angeborener Ideen besteht darin, daß man die Ideen oder allgemeinen Begriffe, insbesondere die Ideen übersinnlicher Dinge, namentlich die Idee Gottes, der Vernunft für ursprünglich mitgegeben oder angeboren erklärt. Im Alterthum war Plato Vertreter dieser Ansicht, sofern er behauptete, daß die Seele im vormenschlichen Dasein durch Anschauung Gottes die Ideen gewonnen habe und sich derselben in diesem Leben mit Hülfe der Sinneswahrnehmung erinnere. In neuerer Zeit trat Cartesius für angeborene Ideen auf, ließ es aber unentschieden, ob alle oder nur eine bestimmte Anzahl von Ideen angeboren seien sowie, ob die Ideen als fertige der Seele eingedrückt, oder als Keime eingepflanzt seien. Leibniz lehrte bestimmt, daß alle Ideen nur der Anlage nach (virtuell) der Seele angeboren seien. Die Seele als Monade spiegele das ganze Universum in sich ab und verdeutliche sich dasselbe stufenmäßig in einzelnen Vorstellungen (Ideen), ohne aber von Gegenständen beeinflußt zu werden. Das Zusammenstimmen der Seelenvorstellungen mit den leiblichen Eindrücken sei nicht Folge der Wechselwirkung, sondern einer ursprünglich von Gott gegebenen Einrichtung. — Die Ansicht von angeborenen Ideen ist in jeder Fassung unhaltbar. Denn entweder sind die Ideen fertig, oder dem Keime nach angeboren.

a) Im ersteren Falle müssen sie wenigstens sofort in's Bewußtsein treten, wenn der Denkgeist seine Aufmerksamkeit darauf richtet. Nun aber sind wir uns bewußt, daß wir die Ideen nach und nach produciren und zwar nicht ohne Mitbetheiligung der Sinne. Und welche Ideen sind denn angeboren? Offenbar müßten die fertig angeborenen Ideen bei allen Menschen vorkommen. Wenn man sich auch einmal geeinigt hätte über die Zahl der angeborenen Ideen, so würde man diese schwerlich alle bei allen Menschen vorhanden finden.

b) Sind aber die Ideen nur dem Keime nach angeboren, so müssen sie entwickelt werden, und zwar entweder durch die Vernunft allein, oder unter Mitwirkung eines anderen Factors. Ist die Vernunft aus sich im Stande, die potentiell angeborenen Ideen zu wirklichen Gedanken zu entwickeln, dann muß sie dieselben schon fertig in sich haben (denn keine

Ursache kann in der Wirkung mehr setzen, als sie selbst hat) und dann wäre sie wohl nur als absolute, Alles aus sich selbst wissende Vernunft zu denken. Bedarf aber die Vernunft eines Mitfactors, so könnte dieser — falls man ihn nicht mit dem Ontologismus (vgl. §. 9, 3) in der unmittelbaren Anschauung Gottes bestehen läßt —, wohl nur in den äußeren Gegenständen liegen. Aber es ist unbegreiflich, wie diese mit den Ideenkeimen der Vernunft in Berührung kommen sollen.

c) Zu diesen Gründen kommt noch der entscheidendste, daß die Annahme angeborener Ideen unvermeidlich zum Idealismus führt. Denn angeborene Ideen können doch nur als Bestimmtheiten der Vernunft gedacht werden, welche die Vernunft eben nur als ihre Bestimmtheiten, nicht aber als Ausdruck von Gegenständen fassen kann. Die Wahrheit ist dann nur die Uebereinstimmung der Idee mit der Vernunft, und diese kommt aus ihrem eigenen subjectiven Bereiche nicht heraus.

3. Verwandt, aber nicht identisch ist mit der genannten Ansicht die Annahme angeborener Formen. Kant begriff die Unzulänglichkeit des Sensualismus, um allgemeine Wahrheiten zu vermitteln. Da es nun aber Wissenschaften gibt — Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik —, welche ohne allgemeine Wahrheiten nicht möglich sind, und da die letzteren aus der Erfahrung nicht stammen können, so müssen sie nach Kant a priori, d. h. vor aller Erfahrung in der Vernunft grundgelegt sein, und zwar in der Weise, daß die Vernunft apriorische Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) besitzt, wodurch die Mathematik möglich wird; ferner apriorische Formen des Verstandes (die zwölf Kategorien), woraus die Möglichkeit der Naturwissenschaft folgt; endlich apriorische Formen der Vernunft im engeren Sinne (die drei Ideen), wodurch die Metaphysik wenigstens als Scheinwissenschaft ermöglicht ist. — Diese Kantische Formenhypothese kann keinen Anspruch auf Wahrheit machen. Denn:

a) Sie geht von einem unmöglichen Problem aus, nämlich von dem Satze: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Aber ein synthetisches Urtheil a priori, welches sein Prädicat weder dem Subjecte entnehmen, d. h. analytisch sein, noch in der Erfahrung a posteriori finden soll, ist eben gar nicht möglich. Denn um von der Wahrheit eines Urtheiles überzeugt zu sein, muß man entweder aus der Beschaffenheit des Subjectes unmittelbar oder mittelbar einsehen können, daß das betreffende Prädicat ihm zukomme (und solche Urtheile sind analytische oder apriorische), oder man muß durch die Erfahrung Gewißheit erlangen, daß mit dem Subjecte das betreffende Prädicat zu verbinden sei (und solche Urtheile sind synthetische oder aposteriorische — vgl. Logik, §. 19, 2). Aber

Urtheile, welche synthetische und zugleich apriorische sein, also weder durch Vernunfteinsicht in die Beschaffenheit des Subjectsbegriffes, noch durch die Erfahrung die Bestätigung ihrer Richtigkeit erlangen sollen, sind so lange nicht möglich, als das Denken noch ein gesetzmäßiges Sein, und der denkende Verstand für seine Urtheile hinreichende Gründe haben muß.

b) Sie leitet ihre Formen sehr unkritisch ab. Denn die beiden Anschauungsformen (Raum und Zeit) sind in dieser ihrer Allgemeinheit keine Anschauungen, sondern Verstandesbegriffe. Die Anschauung nämlich erfaßt nur bestimmte Raumgegenstände; die Phantasie kann diese in's Unbestimmte erweitern, aber die Vorstellung des Raumes als solchen ist nur eine Abstraction des Verstandes. Dasselbe gilt von der Vorstellung der Zeit, d. h. der bloßen Aufeinanderfolge als solcher. Die Verstandesformen (die zwölf Kategorien) ferner werden von Kant ohne alle Begründung aus der gangbaren und theilweise unhaltbaren (vgl. Logik, §. 16) Eintheilung der logischen Urtheilsformen deducirt. Die Vernunft im engeren Sinne (mit ihren drei Ideen) endlich ist durch Kant als wesentlich verschieden vom Verstande nicht begründet. Seine drei Vernunftideen sind keineswegs nothwendige Voraussetzungen (Postulate) für die schließende Denkthätigkeit, sondern diese setzt nur an sich gewisse Wahrheiten (principia per se nota) voraus, und auf Grund dieser Principien bethätigt sich das schließende (discursive) Denken in einer von der urtheilenden Denkthätigkeit nicht wesentlich verschiedenen Weise, so daß kein wesentlicher Unterschied zwischen Verstand und Vernunft im Sinne Kant's anzunehmen ist. Die drei Vernunftideen Kant's sind aber so wenig Voraussetzung der schlußfolgernden Thätigkeit, daß sie vielmehr erst durch diese gewonnen werden.

c. Sie kommt endlich in ihren Resultaten nicht über den Sensualismus hinaus, sofern nach ihr alle unsere Erkenntnisse nur sinnliche Vorstellungen und Umformungen derselben sind; sie bleibt von Anfang an in Skepticismus stecken (vgl. §. 2, 2) und führt consequent zum Fichte'schen Idealismus (vgl. §. 7, 2, b).

4. Der Kantischen Ansicht sehr nahe steht die Annahme des angeborenen möglichen Seins. Rosmini rechnet es Kant zum Verdienste an, daß er das Angeborene der Erkenntniß auf das Formale beschränkt und von der Materie derselben getrennt habe. Aber die Annahme einer Vielheit angeborener Erkenntnißformen sei fehlerhaft. Vielmehr reiche für alle menschliche Erkenntniß Eine angeborene gemeinschaftliche Erkenntnißform hin, nämlich die Idee des Seins im Allgemeinen oder des möglichen Seins. Diese angeborene Idee, welche einfach und nothwendig, allgemein und durchaus unbestimmt ist, bildet die apriorische Form aller möglichen Erkenntnisse, die (Innen- und Außen-) Empfindungen, welche mannig-

faltig, zufällig und particulär sind, die aposteriorische Materie derselben. Die eine Idee, dieses „Licht des Geistes", bricht sich, wenn wir sie analysiren, in eine Vielheit von Strahlen oder einzelnen Ideen. Diese Analysirung vollbringt der reflectirende Verstand entweder in der Weise, daß er die eine Idee nach ihren verschiedenen möglichen Relationen durch Abstraction auseinanderlegt (reine Ideen innerhalb des abstracten Denkgebietes: Einheit, Zahl, Möglichkeit, Allgemeinheit, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. dgl., sowie die allgemeinen Denkgesetze), oder in der Weise, daß er mittelst der Idee des Seins die sinnliche Erfahrung verallgemeinert (unreine, concrete Ideen im Bereiche des wirklich Gegebenen). Unbeeinflußt von Rosmini entwickelte Ch. H. Weiße die im Wesentlichen gleiche Ansicht von der allgemeinen, unendlichen Daseinsmöglichkeit als apriorischer Voraussetzung alles gegenständlichen Denkens. Gleichwie nach Rosmini sich die angeborene Idee des möglichen Seins mit einer gegebenen Empfindung (das Allgemeine mit dem Einzelnen) unwillkürlich durch ein Urtheil verknüpft, so trägt nach Weiße die Vernunft unvermerkt und unwillkürlich an alles sinnlich Gegebene das „unendliche Urtheil" heran, daß das Gegenständliche in unendlich vielen Daseinsweisen existiren kann, und auf dieser Grundlage baut er die begriffliche Erkenntniß der Gegenstände auf. — Auch diese apriorische Form des möglichen Seins ist nicht haltbar:

a) Zunächst ist sie eine bloße Hypothese. Denn die Behauptung ist willkürlich, daß der erste Act des auf das Gegenständliche gerichteten Denkens ein Urtheil sein, und, um dieses zu fällen, die Vernunft aus sich die allgemeine Idee an den Einzelgegenstand heranbringen müsse. Vielmehr ist die erste Thätigkeit des Erkennens das einfache Auffassen des Gegebenen, und es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es in dieser Auffassung durch Abstraction zu allgemeinen Ideen gelangt und dann Urtheile fällt. Und wenn die Vernunft vor allen anderen Begriffen die Idee des allgemeinen Seins hat, so ist dieses nicht die Idee des möglichen Seins, sondern des Seins oder Dinges schlechthin, und die Möglichkeit desselben wird erst an und nach der Idee des wirklichen Seins gebildet.

b) Dann ist diese Hypothese unfruchtbar zur Vermittlung der Ideen. Denn nach Rosmini soll die angegebene Idee des Seins durchaus einfach, inhaltlos und unbestimmt sein, und doch entwickelt er daraus, unabhängig von aller Erfahrung, eine Mehrheit apriorischer Begriffe. Aus einer ganz einfachen Idee können diese unmöglich hergeleitet werden, sondern sie müssen, wenn auch unentwickeltes, doch ursprüngliches Eigenthum der Vernunft sein. Dadurch fällt Rosmini in den an Kant gerügten Fehler einer Vielheit apriorischer Formen zurück. Auch darin muß Rosmini mit

Kant übereinstimmen, daß die Erkenntniß des Wirklichen sich auf die sinnliche Erscheinungswelt beschränkt, weil diese ausschließlich den Stoff für die an sich leere Form des Erkennens liefert.

c) In Bezug auf die sinnlichen Dinge aber kann die Vermählung der allgemeinen Idee mit der Empfindung wenn sie auch möglich sein sollte, nicht die Ueberzeugung von der Realität jener Dinge vermitteln. Zwar soll das apriorische Sein nicht, wie die Kantischen Formen, ein bloß subjectives, sondern ein objectiv wahres sein (ja dem absoluten göttlichen Sein ähnlich, nach den ihm beigelegten Prädicaten), welches durch Verbindung mit der Empfindung die Existenz des Gegenstandes bezeuge. Allein die Möglichkeit dieser objectiven Wahrheit leuchtet nicht ein. So lange das mögliche Sein eine bloße Form des Erkennens ist und zu einem bestimmten Erkenntnißacte durch den Sinneseindruck wird, bleibt es unerklärlich, wie in diesem inneren Erkenntnißacte mehr enthalten sein soll, als ein Sein, das möglicher Weise einem Gegenstande entspreche.

Vgl. Rosmini, nuovo saggio sull' origine delle idee; u. die Widerlegung bei Liberatore a. a. O.; Weiße in d. Fichte-Ulrici'schen Zeitschr. Bd. 24. 25. 26. 46 u. 47.

§. 15. Positive Bestimmung der Vernunft als Erkenntnißquelle.

1. Hat sich uns aus dem Gesagten ergeben, daß die Vernunft, diese Quelle allgemeiner Ideen und Wahrheiten, anders gefaßt werden muß als nach den genannten Ansichten geschieht, so haben wir jetzt positiv zu zeigen, auf welche Weise die Vernunft Vermittlerin der allgemeinen Ideen und Wahrheiten ist. Wir müssen die Vernunft in engerem Zusammenhange mit der inneren und äußeren Erfahrung fassen, als das von den erwähnten idealistischen Ansichten geschieht. Auf diesen engen Zusammenhang weiset schon der Umstand hin, daß demjenigen, welcher eines Sinnes (z. B. des Gesichtes) ermangelt, auch ein bestimmter Kreis von Begriffen fehlt. Und wenn die Sinneswahrnehmung nur als Weckmittel der angeborenen Ideen oder als das Material für angeborene Formen gelten soll, so verschwindet consequent die ganze gegenständliche Welt. Wollen wir auf die Erkenntniß der Dinge, und zwar nicht allein nach ihrer äußeren Erscheinung, sondern auch nach ihrem inneren Wesen, Anspruch machen, so müssen wir der Vernunft die Fähigkeit beilegen, hinter den äußeren Erscheinungen und aus denselben das innere Wesen als deren Träger und Grund zu erfassen. Da wir nun erfahrungsgemäß wissen, daß das Denken von den allgemeineren und unbestimmteren zu engeren und genaueren Begriffen fortschreitet, so müssen wir annehmen, daß die Vernunft das Wesenhafte der sinnlich angeschauten Objecte zuerst in unbestimmten Umrissen erfaßt und dann allmählich einen bestimmteren Begriff derselben bildet. Der erste

Begriff, den die Vernunft in den Gegenständen der Sinnenwelt erkennt, ist das Sein im allgemeinen (Ding, Etwas). Diesen überträgt sie nicht wie Rosmini wollte, von sich auf die Gegenstände, sondern gewinnt ihn vielmehr an und von den seienden Gegenständen. Die Vernunft erkennt dann aber das Sein nicht in der abstracten Allgemeinheit, sondern als ein bestimmtes Sein mit dieser oder jener Beschaffenheit; sie faßt zunächst alles unter den allgemeinsten Gesichtspunkte des Seins oder Dinges, sagt also von jedem Gegenstande, daß es ein Sein, ein Ding ist; allmählich aber gewinnt sie engere Gesichtspunkte, unterscheidet z. B. ein körperliches, lebendiges, ursächliches Sein u. dgl. und ordnet dann sofort einen betreffenden Gegenstand einem dieser Gesichtspunkte unter, sagt z. B., dieses Ding sei lebendig. Auf diese Weise erfaßt die Vernunft im directen Acte mehr oder minder unbestimmt die Wesenheit des Sinnesdinges. Im reflexiven Acte sucht sie weiterhin durch Vergleichung, Unterscheidung und Verknüpfung, durch Urtheilen und Schließen zu einem bestimmten Begriffe der Wesenheit zu gelangen, daraus andere Begriffe herzuleiten, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten u. s. w. Auch kommt sie in der Reflexion erst zur Einsicht, daß ihre Begriffe, womit sie die Wesenheiten der Gegenstände erfaßt, allgemein sind, d. h. nur dasjenige Wesentliche enthalten, was die betreffenden Gegenstände mit vielen anderen gemeinsam haben oder doch haben können. Mit dieser Einsicht werden die Begriffe zu Artbegriffen, die eine Vielheit von Einzeldingen, und weiterhin zu Gattungsbegriffen, welche eine Mehrheit von Arten umfassen.

2. Hieraus ergibt sich nun, auf welche Weise die Vernunft die Quelle der allgemeinen Ideen und Wahrheiten ist, und wie diese sich zu den Gegenständen verhalten. Die Vernunft besitzt weder angeborene Ideen noch angeborene Formen, sondern sie hat das Vermögen, die Ideen unter dem werkzeuglichen Einflusse der Sinnendinge zu bilden, indem sie durch die sinnliche Hülle in das Innere des Dinges dringt und die Wesenheit herausliest, d. h. von dem Sinnlichen und Zufälligen abstrahirt und das Wesentliche, das dem Dinge als solchem nothwendig Zukommende erfaßt und zwar allgemein erfaßt. Zur Erklärung dieses Vorganges muß natürlich angenommen werden, daß die Dinge wirklich etwas Wesenhaftes besitzen, wodurch sie eben das sind, was sie sind — und ohne diese Voraussetzung wären die Gegenstände gar nicht denkbar —, sowie daß die Vernunft an diese Wesenheit heranreichen kann — und mit der Leugnung dieser Voraussetzung würde man dem Idealismus verfallen. Wir erkennen allerdings die Wesenheit der Dinge nur allgemein, weil wir sie nicht unmittelbar schauen, sondern durch die äußere Erscheinung und gemäß derselben erfassen, zunächst in unbestimmter, dann durch Re-

flexion in bestimmterer Weise, ohne bis zur individuellen Wesenheit vorzudringen.

3. Wie die Vernunft durch Abstraction von den Sinnendingen allgemeine Begriffe gewinnt, so gelangt sie zu allgemeinen Wahrheiten oder Grundsätzen durch Verknüpfung jener Begriffe zu Urtheilen. Der erste Begriff, den wir bilden, ist der des Seins, ohne welchen gar kein Denken möglich ist, und der erste Grundsatz ist der des Widerspruches: Was ist, kann nicht nicht sein; d. h. das Seiende muß als seiend, dieses bestimmte Sein als dieses und kein anderes gefaßt werden. Denn sonst ist gar kein Erkennen und Denken möglich. Wir gewinnen ferner aus der Erfahrung den Begriff der Ursache nicht dadurch, daß wir die Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen regelmäßig wahrnehmen und uns daran gewöhnen, die eine stets mit der anderen in Verbindung zu setzen (denn viele Erscheinungen, die constant auf einander folgen, bringen wir nicht in einen Causalnexus, z. B. Tag und Nacht), sondern dadurch, daß wir zunächst an uns selbst, dann an anderen Dingen gewirkte Veränderungen erkennen, die von einem wirkenden Sein (Ursache) ausgehen. Der Grundsatz: Jede Ursache muß eine Wirkung haben, ergibt sich für uns unmittelbar aus den Begriffen der Ursache und Wirkung. Diese und ähnliche Wahrheiten (z. B. das Ganze ist größer als der Theil) nennt man an sich gewisse Wahrheiten (principia per se nota), weil sie keines Beweises ihrer Gültigkeit bedürfen. Sie sind als solche uns nicht angeboren, wohl aber besitzen wir die angeborene Fertigkeit (habitus innatus) zu denselben, d. h. wir anerkennen sie sofort als richtig, sobald wir nur die Begriffe kennen, woraus sie bestehen. Indem wir dann diese Grundsätze auf besondere wirkliche oder gedachte Gegenstände anwenden, gelangen wir zu abgeleiteten Wahrheiten. Sämmtliche Wahrheiten, welche in unserem urtheilenden Verstande vorkommen, sind entweder analytisch, d. h. das Prädicat des betreffenden Urtheiles ergibt sich aus der Analyse des Subjectes, oder synthetisch, d. h. das Prädicat ist mit dem Subjecte nicht sofort gegeben, sondern wird erst durch die Erfahrung als ein dem Subjecte zukommendes Merkmal erkannt (vgl. Logik, §. 19).

§. 16. Realismus und Nominalismus.

1. Nach dem Gesagten kommt die Vernunft zu ihren allgemeinen Begriffen, indem sie in den Sinnendingen zunächst direct durch die äußere Erscheinung hindurch das Wesenhafte unbestimmt erfaßt, dann im indirecten, reflexiven Denkacte durch Vergleichung, Trennung und Zusammenfassung jenes Wesenhafte nach Möglichkeit bestimmt und zugleich einsieht, daß der gewonnene Begriff ein allgemeiner, viele wirklichen oder doch mög-

lichen Gegenstände umfassender Begriff sei. Hiernach erledigt sich auch die Frage, inwiefern unsere allgemeinen Begriffe von den Sinnendingen objective Realität haben. Es gab und gibt in Bezug auf diese Frage zwei entgegengesetzte einseitige Ansichten, Realismus und Nominalismus genannt.

2. Der einseitige Realismus behauptet, daß die allgemeinen Begriffe in ihrer Allgemeinheit objectiv real seien, entweder in der Weise, daß sie getrennt von den Einzeldingen und als Urbilder derselben für sich Realität haben (Plato), oder daß sie den Einzeldingen immanent, und diese nur Erscheinungsformen derselben sind (Neuplatoniker, die einseitigen Realisten des Mittelalters, Hegel). Diese Ansicht ist in beiden Formen idealistisch.

a) Sind die Ideen von den Einzeldingen getrennt, so gibt es nur von jenen ein Wissen und zwar durch unmittelbare Anschauung, welche unhaltbar ist (vgl. §. 9, 3), von diesen aber gar kein Wissen. Soll etwa unser Wissen der Einzeldinge darin bestehen, daß wir sie als Nachbilder der Ideen erkennen, so ist dieses nur möglich unter der Voraussetzung, daß wir vorerst um ihre Existenz, dann um ihre Aehnlichkeit mit den Ideen, also um ihr Wesen wissen können; und dann sind die abgesonderten Ideen ganz überflüssig.

b) Existiren aber die Ideen in den Einzeldingen allgemein, so daß das Einzelne nur Accidens des Allgemeinen ist, so ist die concrete Wirklichkeit in die Allgemeinheit aufgegangen, und wir stehen consequent auf dem Boden des absoluten Idealismus, wornach der allgemeinste Begriff (das Sein) objectiv real ist, alles verschiedene allgemein Seiende umschließt, und dialektisch aus sich entfaltet (vgl. §. 9, 2).

3. Der Nominalismus, welcher den Allgemeinbegriffen allein im erkennenden Subjecte Realität zuerkennt und sie entweder für bloße Namen hält, wodurch eine Mehrheit ähnlicher Dinge unter einem gemeinsamen Titel zusammengefaßt werde (extremer Nominalismus), oder für bloße Gedankenzusammenfassung ähnlicher Einzeldinge ausgibt (Conceptualismus). Namhafte Nominalisten von mehr oder weniger extremer Richtung waren der Megariker Stilpo, die Stoiker und Epikuräer, Roscellin, Occam, Buridan, Gabr. Biel, die neueren Sensualisten von Locke bis zu den neuesten Materialisten. — Der extreme Nominalismus zeigt sich sofort als verwerflich, weil die Namen doch nur dann etwas Allgemeines bedeuten können, wenn sie etwas allgemein Gedachtes bezeichnen. Also muß die Allgemeinheit jedenfalls im Gedanken liegen, und der Nominalismus kann nur conceptualistisch gefaßt werden. Allein wie kommt denn der allgemeine Gedanke zu Stande? Doch nur so, daß in den ähnlichen Dingen die gemeinsamen Merkmale erkannt und zusammengefaßt werden.

Somit können die Allgemeinbegriffe nicht rein subjectiv sein. Der Nominalismus trifft außerdem zusammen mit dem Sensualismus. Denn sind die Allgemeinbegriffe rein subjective Vernunftgebilde, so ist die eine Erkenntnißquelle nur der Sinn, und über das Einzelne und Zufällige, in stetem Wechsel Begriffene geht die Erkenntniß nicht hinaus (vgl. §. 12).

4. Die genannten Ansichten sind in ihrer Einseitigkeit falsch. Sie enthalten beide eine Wahrheit, aber nicht die volle Wahrheit. Es ist ebenso unrichtig, den Allgemeinbegriffen gar keine objective Bedeutung zuzuschreiben, als es verkehrt ist, ihnen in ihrer Allgemeinheit reale Existenz beizulegen. Die Wahrheit liegt vielmehr in der Mitte. Wir müssen bei den Allgemeinbegriffen den Inhalt von der Form unterscheiden. Der Inhalt oder die in ihnen enthaltenen Merkmale sind in den Einzeldingen verwirklicht, die Form der Allgemeinheit aber stammt aus unserer Vernunft, nicht als wenn diese eine Form (etwa des allgemeinen Seins) in sich hätte, welche sie auf die Einzelwahrnehmung übertrüge, sondern weil sie die Wesenheit des Gegenstandes nur in so weit erfaßt, als sie vielen anderen Dingen eignet oder doch eignen kann, nicht aber in der individuellen Bestimmtheit, welche sie in diesem bestimmten Einzeldinge hat. In der directen Auffassung des Objectes weiß die Vernunft noch nicht um die Allgemeinheit ihres Begriffes, sondern erst im indirecten Acte, wenn sie über den Begriff reflectirt, gewinnt sie die Einsicht, daß er auf eine Vielheit von Einzeldingen passe. Und vermöge dieser Einsicht ist sie berechtigt, die Vielheit der wirklichen oder möglichen Einzeldinge unter den einen Begriff zusammenzufassen. Folglich hat die Allgemeinheit des Begriffes, obwohl als solche nur in der Vernunft real, doch ihren Grund in der Objectivität. Die Begriffe der gegenständlichen Dinge sind dadurch nicht allein betreffs ihrer Allgemeinheit, sondern auch ihrer objectiven Wahrheit sicher gestellt. Denn sie stimmen wirklich mit den Einzeldingen überein, sofern sie die Wesenheit derselben enthalten; sie sind aber allgemein, weil sie diese Wesenheit nur in soweit enthalten, als dieselbe auf viele andere wirkliche oder mögliche Dinge paßt. In dem Maße, als die allgemeinen Begriffe Realität haben, kommt diese auch den aus ihnen gebildeten allgemeinen Wahrheiten zu. Allerdings kann die Vernunft auch Allgemeinbegriffe bilden, welche keinem wirklichen Gegenstande entsprechen und zwar in der Weise, daß sie die an den Gegenständen gewonnenen Begriffe verarbeitet, durch willkürliche Trennung und Verknüpfung von Merkmalen zu neuen Begriffen umbildet. Dieses sogen. abstracte Denken setzt also das gegenständliche Erkennen voraus, und es bethätigt sich durchaus nicht als reines Denken (im Sinne der neueren speculativen Philosophie), das seinen Inhalt allein aus sich producire.

§. 17. Die einzelnen Erkenntnißstufen der Vernunft.

1. Nachdem wir die Entstehung der Begriffe und Wahrheiten zunächst in Bezug auf die Sinnendinge erkannt haben, wollen wir den Proceß der Ideenbildung in seinen einzelnen Stufen bis hinauf zur höchsten Idee, nämlich der Idee Gottes, kurz verfolgen.

2. Die erste Stufe der intellectüellen Erkenntniß ist nach dem Gesagten das Erfassen der gegenständlichen Sinnendinge. Dadurch, daß sich der Gegenstand mittelst der Sinne unserer Vernunft offenbart, abstrahirt diese von der sinnlichen Erscheinung und erfaßt das innere Wesen, den Grund der Erscheinung; sie spricht dieses Wesen in idealer Weise in sich aus (verbum mentis, das innere Wort oder die Idee), ohne dadurch die Beziehung desselben zum Gegenstande, in welchem sie existirt, aufzuheben. Im directen Acte ist die Vernunft vielmehr unmittelbar durch die Idee, in welcher sich der Gegenstand gleichsam abspiegelt, auf diesen gerichtet, und erst in reflexiven Acte kann sie die Idee als solche, abgetrennt von ihrem Gegenstande, betrachten und begreifen.

3. Die zweite Stufe der Vernunfterkenntniß ist die Selbsterkenntniß. Wir erkennen uns selbst nicht durch unmittelbare Anschauung unseres Wesens, sondern nur dadurch, daß wir von dem Gegenstande, in Bezug auf welchen sich das Erkennen unmittelbar bethätigt, auf die Thätigkeit des Erkennens reflectiren und damit zugleich uns, das thätige Subject erfassen und sowohl von dem Gegenstande, als auch von der eigenen Thätigkeit unterscheiden. Diese unterscheidende Thätigkeit, welche das sogen. unmittelbare Bewußtsein ausmacht (und als solches auch mit der Erkenntniß der Gegenstände verbunden ist, weil ja ohne sie diese Erkenntniß keine bewußte sein würde), bildet die Unterlage der eigentlichen Selbsterkenntniß. Die Vernunft muß das im Selbstbewußtsein sich wissende Ich zunächst als den ganzen einheitlichen Menschen fassen, aber als substantielles, selbstständig wirkendes und trotz des Wechsels seiner Zustände sich wesentlich gleich bleibendes Sein. Untersucht die Vernunft nun näher die Zustände und Thätigkeiten dieser Ich-Substanz, so gewinnt sie allmählich nähere Einsicht in das Wesen der letzteren, erkennt sie als eine aus Leib und Seele zusammengesetzte. Auf diese Weise gelangt die Vernunft zum Begriffe der Seele als eines immateriellen Wesens. Die Seele ist zwar sich selbst unmittelbar gegenwärtig, und daher scheint es, daß sie sich auch zuerst und vor den gegenständlichen Dingen erkennen müßte, zumal sie als immaterielles Wesen auch an sich erkennbarer ist als die materiellen Dinge. Allein weil die Seele als unentwickelter Geist in's Dasein tritt und mit dem Leibe einheitlich verbunden und mittelst desselben sich bethätigen und

entwickeln kann, so erkennt sie sich nur mittelbar aus ihren auf die Gegenstände gerichteten Erkenntnißthätigkeiten. Dieser Begriff der Seele ist wiederum allgemein, denn er enthält nicht das, was dieser individuellen Seele allein wesentlich ist, sondern was sie mit vielen anderen möglichen oder wirklichen Seelen gemeinsam hat.

4. Die dritte Stufe der Vernunfterkenntniß ist die Erkenntniß der nicht unmittelbar gegenwärtigen, übersinnlichen Dinge, insbesondere Gottes. Die Sinnendinge und das Ich präsentiren sich der Vernunft unmittelbar durch den äußeren und inneren Sinn, und von denselben bilden wir eigentliche Begriffe. Es können aber auch Gegenstände sich uns nicht selbst, sondern nur durch ihre Wirkungen offenbaren und dadurch zu unserer Kenntniß gelangen. Das Causalitätsgesetz nämlich, wornach jede Wirkung eine ihr entsprechende Ursache haben muß, ist, wie bemerkt wurde, nicht allein ein bloßes Denk-, sondern auch ein Seinsgesetz. Sobald wir eine Thatsache als Wirkung erkennen, müssen wir ihr eine Ursache von der Beschaffenheit, daß sie jene Wirkung zu setzen im Stande ist, zu Grunde legen. Von allen Dingen aber, deren Wirkungen wir zunächst allein erkennen, haben wir nur uneigentliche (analoge) Begriffe, d. h. solche, welche wir durch Analogie bilden nach der Aehnlichkeit, die ihre Wirkungen mit denen uns bekannter Sinnendinge haben. So sind insbesondere unsere Begriffe von Gott und Göttlichem beschaffen. Wir gewinnen den Gottesbegriff allerdings nicht durch unmittelbare Abstraction von den empirischen Dingen (denn dann müßte ja Gott mit diesen Dingen identisch gedacht werden), aber auch nicht durch unmittelbare Intuition, oder durch die angeborene Idee Gottes, sondern dadurch, daß wir die gegebene Wirklichkeit als eine gewirkte erkennen und daher auf eine erste höchste Ursache zurückschließen und deren Beschaffenheit gemäß der Beschaffenheit ihrer Wirkungen bestimmen. Wir erkennen Gott also nur in analoger Weise, nämlich durch die analoge Anwendung der von den körperlichen Dingen abstrahirten Begriffe. Dies ist eine unvollkommene Erkenntnißweise, weil Gott als reiner Geist sich an und in der Materie nicht erschöpfend offenbaren kann. (Das Nähere hierüber in der Metaphysik). Daß auf diese Weise die natürliche Gotteserkenntniß in uns entstehe, darauf deutet schon die Beschaffenheit derselben hin. Denn alle Begriffe, die wir von der Beschaffenheit Gottes haben, zeigen deutlich genug, daß sie aus der empirischen Welt stammen, durch Analogie, Verneinung und Steigerung gebildet sind. Von einer unmittelbaren Gotteserkenntniß wissen wir nichts. Man darf allerdings zugeben, daß die religiösen Ideen, die Idee Gottes, der Unsterblichkeit, des Sittlich-Guten u. dgl. in einem gewissen Sinne in der Vernunft grundgelegt,

mit ihrem innersten Wesen und ihren tiefsten Bedürfnissen verwachsen sind. Denn weil das Herz ein Bedürfniß nach Glückseligkeit hat, so können wir dem Menschen einen instinctartigen Zug nach Gott, der Quelle aller Glückseligkeit nicht absprechen, ein unbewußtes Verlangen nach ewiger, glückseliger Fortdauer, eine dunkle Liebe zum Sittlich-Guten und Rechten. Aber um diese Ideen in's Bewußtsein zu erheben, muß er den angedeuteten aufsteigenden Weg von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt einschlagen. Er erkennt nicht unmittelbar Gott, die Quelle aller Glückseligkeit, sondern nur die Idee der Glückseligkeit im Allgemeinen leitet sein Streben, die einzig wahre Glückseligkeitsquelle zu entdecken. Ferner ist Gott, wie die erste und höchste Wahrheit, so die letzte Ursache aller Wahrheit für den Menschen. Der tiefste Grund für die Möglichkeit unseres Erkennens liegt allerdings darin, daß Gott die Dinge nach ewigen Ideen, und den ihm ebenbildlichen Menschengeist so geschaffen hat, daß er diese Ideen, wenn auch unvollkommen, in den Geschöpfen nachlesen kann, und insofern erkennen wir nur durch Theilnahme an dem ewigen Lichte der Wahrheit. Aber mit dieser Erkenntniß des tiefsten Grundes der Wahrheit kann und muß unsere Erkenntniß nicht nothwendig beginnen. Diese letzte Begründung der Erkenntnißtheorie müssen wir vielmehr der Metaphysik überlassen. Daß Gott sich einzelnen Menschen unmittelbar mittheilen und sie zum mystischen Schauen seiner Geheimnisse erheben könne, soll damit gar nicht geleugnet werden. Indeß dieses ist eine ungewöhnliche, übernatürliche Erkenntnißweise, welche von der gewöhnlichen und natürlichen durchaus verschieden ist und hier nicht weiter in Betracht kommen kann. Für das gewöhnliche menschliche Erkennen ist also die Ordnung des Seins eine andere, als die des Erkennens, oder Seins- und Erkenntnißprincip fallen für dasselbe nicht, wie für die absolute Vernunft, zusammen. Was an sich das erste Sein und Ursache alles anderen Seins ist, das wird von uns zuletzt und zwar aus seinen Wirkungen erkannt.

§. 18. Der sogen. Theosophismus.

1. Unsere Vernunft gelangt also von dem Selbst- und Weltbewußtsein zum Gottesbewußtsein. Sie erhebt sich nicht unmittelbar durch intellectuelle Anschauung zu Gott, sondern an der Stufenleiter der ihr zunächst gewissen Dinge, der Innen- und Außenwelt steigt sie zur ersten Ursache derselben auf. Andererseits muß aber, damit dieser Erkenntnißweg der Vernunft möglich sei, Gott, die absolute Vernunft, in die Dinge Wahrheit hineingelegt und unsere beschränkte Vernunft wahrheitsfähig ausgestattet haben. Diese unsere Ansicht hat Berührungspunkte mit einer

philosophischen Meinung, welche **Theosophismus** oder auch **Panentheismus** genannt wird.

2. Der Panentheismus oder die All—in—Gott-Lehre behauptet, daß wir, wie überhaupt alle Dinge, in Gott sind und darum nur in und mit Gott erkennen und wissen. Hauptvertreter dieser Meinung sind **Krause** und **Baader**.

a) Krause beginnt den Erkenntnißproceß von dem Selbstbewußtsein als dem ersten Gewissen aus, um sich allmählich zu dem höchsten Grundgedanken, zur Gott- oder Wesensschauung zu erheben. Im Selbstbewußtsein erkennt sich das Ich als ein organisches Ganzes, welches mannigfache Gegensätze in sich zusammenfaßt, aber vor und über dem Zusammenhang der Gegenstände ein einheitliches organisches Ganzes ist. Indem sich dann das Ich als endlich und begrenzt erkennt, postulirt es einen Grund, in dem und von dem es begründet ist. So gelangt die Vernunft zur Schauung des Grundes oder des Wesens oder Gottes, welcher in, unter und durch sich die Welt, sowie die Welt in, unter und durch Gott ist, und damit kommt sie zum Grundprincip des Erkennens, nämlich alles in und durch das Absolute als einen Organismus zu erkennen. — Offenbar ist Krause im Rechte, wenn er von dem Selbstbewußtsein aus zu Gott hinaufsteigt. Aber abgesehen davon, daß der Fortgang auf diesem Wege, wie Krause ihn einhält, schwerlich sich rechtfertigen läßt, so kommt er am Ziele des Weges bei der Gottschauung oder der eigentlichen Wesenserkenntniß Gottes nicht an. Wir erkennen, wie die Metaphysik näher zeigt, Gott als Ursache der Weltdinge nur uneigentlich und gewinnen in dieser Gotteserkenntniß, so gottinnig sie auch erscheinen mag, kein Princip, um in und durch Gott das Wesen der geschaffenen Dinge zu schauen. Nur wenn man pantheistisch das Wesen Gottes und der Welt vermengt und beide zu einem einheitlichen Organismus macht, wie dieses unleugbar bei Krause geschieht, mag es gelingen, aus dem göttlichen Allwesen die Wesenserscheinungen in der Welt zu begreifen.

b) In anderer Weise hat der ungleich tiefere und christgläubige Baader seinen Panentheismus begründet. Nach ihm ist Alles in Gott und Alles Gottes; unser Wissen ist des göttlichen Wissens theilhaftig. Der Mensch weiß nur, indem er sich gewußt weiß; sein Wissen kommt ihm nur durch Theilhaftwerdung des göttlichen Sichwissens. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als wenn Baader einer unmittelbaren intellectuellen Anschauung Gottes huldige. Vielmehr will auch er auf dem Wege von unten nach oben, von dem Selbst- und Weltbewußtsein stufenmäßig zum Gottesbewußtsein hinaufsteigen. Aber erst mit der Erkenntniß Gottes sei die Erkenntniß des Wesens der Welt ermöglicht; erst wenn wir unser

Weltauge ergänzen durch das Gottesauge, können wir die Weltdinge erkennen als das, was sie wahrhaftig sind, als schöpferisch gehalten und getragen von der göttlichen Wahrheit. — Unstreitig ist es ein Verdienst Baaders, daß er die objective Voraussetzung für die Möglichkeit des menschlichen Erkennens so entschieden hervorhebt. In der That ist unser Erkennen in letzter Instanz nur möglich, weil die absolute Vernunft existirt und uns das Vermögen des Erkennens angeschaffen hat. Dabei scheint aber Baader die subjective Seite unseres Erkennens zu wenig betont zu haben, wenn er unser Wissen ein Theilhaftwerden des göttlichen Sichwissens nennt, wenn er den göttlichen Geist nicht allein als den von uns vernommenen, sondern auch als den in uns Vernehmenden bezeichnet und das göttliche Denken sich in uns fortsetzen läßt. Was Gott in seiner absoluten Weise vorgedacht hat, das kann der Mensch stückweise, aber nur in seiner Weise nachdenken. Und wenn wir festhalten, daß wir Gott hienieden nur uneigentlich, im Spiegel der Welt erkennen, so ist nicht abzusehen, wie wir vom Standpunkte des Gottesbewußtseins zur eigentlichen Wesenserkenntniß der Welt gelangen sollen. Daß aber auch Baader das Wesen der Welt mit dem göttlichen Wesen pantheistisch confundirt habe, soll trotz mancher verfänglicher Ausdrücke nicht behauptet werden.

3. Somit hat es allerdings einen Sinn, daß wir alles in Gott wissen, sofern wir mit unserer Vernunft in Gott schöpferisch gegründet sind und nur erkennen können, was der Schöpfer in göttlicher Weise vorgedacht und in endlicher Weise verwirklicht hat. Aber wir können dieses für uns Erkennbare nur in unserer Weise nachdenken, indem wir als sinnlich-geistige Wesen uns vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Endlichen zum Unendlichen erheben; Gott selbst erkennen wir nicht anders, als nach Analogie der endlichen Dinge. Und wollen wir die Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt strenge aufrecht erhalten, so können wir, zur Erkenntniß Gottes gelangt, allerdings unsere frühere Erkenntniß der Weltwesen in etwa ergänzen und vertiefen, aber niemals allein in und aus Gott die Welt begreifen.

§. 19. Der sogen. Rationalismus.

1. Diejenige philosophische Denkweise, welche die Vernunft als alleinige Wahrheitsquelle aufstellt und keine andere Vermittlungsweise der Wahrheit zugibt, nennt man Rationalismus im weiteren Sinne oder philosophischen Rationalismus; in engerer Bedeutung wird die Ansicht, welche keine Vermittlung der Wahrheit durch (übernatürliche) göttliche Offenbarung zugibt, theologischer Rationalismus genannt.

2. Der philosophische Rationalismus läßt nichts als Wahrheit gelten, was die Vernunft nicht vollständig begreift. Diese begreift aber nur das vollständig, was sie aus sich selbst schöpft oder schafft. Folglich gibt es keine Wahrheit, welche die Vernunft nicht in und aus sich selbst hat. Die sogen. Außenwelt und die angenommene übersinnliche Welt sind nur in der Vernunft wahr und wirklich. Seinen vollständigsten Ausdruck hat dieser Rationalismus in dem Idealismus Fichte's und Hegel's gefunden. Hatte schon Kant die Vernunft zur alleinigen Herrscherin und Richterin auf dem Wahrheitsgebiete und zum Mittelpunkte gemacht, wornach sich alle Erkenntnißgegenstände zu richten hätten (vgl. §. 7, 2, a), so erklärte Fichte sie als die einzige Schöpferin aller Wahrheit und Wirklichkeit (§. 7, 2, b) und erhob sie Hegel aus dem Stande der individuellen Ichheit auf den Thron der absoluten Allwissenheit (§. 7, 2, d). — Den Gründen, welche oben (§. 8 u. 9, 2) gegen diesen Rationalismus geltend gemacht sind, ist hier noch folgende Erwägung anzuschließen. Die Vernunft, welche dem Rationalismus Alles in Allem ist, kann nur im subjectiven Sinne nämlich als Erkenntnißkraft des einzelnen Menschen gedacht werden. Sofern allerdings diese Erkenntnißkraft allen Menschen (jedoch individuell modificirt) gemeinsam ist, mag sie die allgemeine menschliche Vernunft genannt werden. Im objectiven Sinne aber, d. h. als die Gesammtsumme der natürlichen Erkenntnisse, welcher die menschliche Vernunft überhaupt fähig ist, bedeutet die Vernunft eine bloße Abstraction, und in dieser Bedeutung kann der Rationalismus sie nicht nehmen, weil er ja eben erklären will, wie jene Gesammtsumme aus der Vernunft als Erkenntnißsubject hervorgeht. Also die Vernunft des einzelnen Menschen (Fichte nennt sie das Ich) soll alle Wahrheit in sich fassen und aus sich schöpfen. Aber wie kann diese Vernunft, die sich nicht einmal selbst zu einer wirklich denkenden und erkennenden Vernunft entwickeln kann, sondern dazu der Einwirkung von anderen schon entwickelten Vernunftwesen bedarf, aus sich allein alle Wahrheit schöpfen? diese Vernunft, welche den größten Theil ihres Wahrheitsgehaltes nicht der eigenen Einsicht, sondern, wie sich zeigen wird, dem Glauben verdankt, die alleinige Wahrheitsquelle sein? diese Vernunft, welche auf ihren nach Verschiedenheit der Menschen und Zeiten so verschiedenen Entwicklungsstufen einen ganz verschiedenen Wahrheitsgehalt in sich faßt, als Born der ganzen, unveränderlichen Wahrheit gelten? Hegel hatte ganz Recht, wenn er die Vernunft, welche alle Wahrheit in sich enthält, für absolut erklärte. Allein, wie kann die Vernunft eine absolute (also absolut vollkommene) sein, welche sich aus dem leeren Nichts entwickelt, zwar immer vollkommener, aber nimmer vollkommen wird? Die höchste Stufe soll diese Vernunft nach Hegel im Menschen erreichen,

wo sie selbstbewußt wird; aber auch im vollkommensten Menschen würde das Bewußtsein ihrer großen Unvollkommenheit nicht schwinden.

3. Der theologische Rationalismus wendet den Grundsatz des radicalen (philosophischen) Rationalismus, daß nur das wahr sei, was die Vernunft aus sich begreife, speciell auf das Gebiet der religiösen Wahrheiten an und behauptet, daß die Vernunft die einzige Richterin auf diesem Gebiete sei. Die übernatürliche Offenbarung Gottes gilt ihm als unmöglich, oder wenigstens als überflüssig, der Glaube an (unbegreifliche) Geheimnisse als unvernünftig; kurz: in Sachen der Religion und Sittlichkeit hat die Vernunft das erste und letzte Wort zu sprechen; was sie nicht denknothwendig begreift, ist unvernünftig und unwahr. So beschaffen ist Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", so der Rationalismus Fichte's und Hegel's, und aller Pantheisten und Materialisten. Selbst Männer, welche der göttlichen Offenbarung das Wort redeten, haben sich so häufig von diesem Rationalismus nicht ganz frei gehalten, z. B. im Mittelalter Abälard, in neuester Zeit Hermes (welcher nur dasjenige Geoffenbarte glauben wollte, was er begreifen könne oder nothwendig für wahr halten müsse) und Günther (welcher alles Geoffenbarte für wahr hielt, weil er alles begreifen könne). Zur Widerlegung dieses Rationalismus ist zu zeigen, einmal, daß die übernatürliche Offenbarung Gottes nichts Unmögliches und der Glaube an dieselbe nichts Unvernünftiges enthält; sodann, daß diese Offenbarung nicht überflüssig, sondern ein Bedürfniß der beschränkten Vernunft ist. Ueber letzteren Punkt wird im dritten Theile, über ersteren §. 21. Rede sein.

3. Die Auctorität.

§. 20. Der Glaube.

1. Erfahrung und Vernunft vermitteln uns Wahrheiten auf Grund eigener Einsicht oder ein Wissen. Im Unterschiede hiervon heißt das Fürwahrhalten auf Grund eines fremden Zeugnisses Glauben. Wir wissen also etwas, wenn wir es durch uns selbst erkennen und deshalb für wahr halten; wir glauben etwas, wenn wir es nicht selbst einsehen, sondern in Folge der Einsicht eines Anderen für wahr annehmen. Dieser Andere ist für uns eine Auctorität oder ein glaubwürdiger Zeuge für die Wahrheit; seine Aussage, der wir Glauben schenken, heißt Zeugniß. Das Geglaubte kann, aber muß nicht nothwendig, unbegreiflich oder übervernünftig sein, vernunftwidrig darf es jedoch nie sein. Denn der Grund, weshalb wir für wahr halten, ist das Vertrauen auf die richtige Einsicht, die wahre Erkenntniß eines Anderen; dieses Vertrauen müßte schwinden, wenn uns Vernunftwidriges oder Undenkbares mitgetheilt würde. Der

Glaube steht hiernach einerseits dem Wissen gegenüber, weil er sich auf fremde Einsicht stützt, andererseits mit dem Wissen in nächster Verwandtschaft, weil er wie dieses Einsicht, nämlich Einsicht eines Anderen, also ein (für den Glaubenden) mittelbares Wissen ist.

2. Der Glaube ist also seiner eigentlichen Bedeutung nach Auctoritätsglaube, Fürwahrhalten auf Grund einer fremden Einsicht. Darnach sind hiervon abweichende Begriffsbestimmungen des Glaubens zu bemessen:

a) Verwerflich ist zunächst die Ansicht Kant's u. A., welche den Glauben mit dem subjectiven, keine objective Gewißheit enthaltenden, Meinen verwechseln und also das Verhältniß von Glauben und Wissen nach dem Grade der geringeren (nur subjectiven) oder größeren (objectiven) Gewißheit unterscheiden. Kann doch der Glaube eine eben so sichere und feste Ueberzeugung gewähren, als das eigene Wissen, ja unter Umständen eine festere, wo wir nämlich Grund haben, einer fremden Erfahrung und Einsicht mehr zu vertrauen als unserer eigenen.

b) Ebenso muß die Auffassung Jacobi's u. A. abgewiesen werden, welche die unmittelbare Gewißheit der ersten Thatsachen unseres Bewußtseins Glauben nennen. Dieses unmittelbare Hinnehmen unterscheidet sich wohl von dem demonstrativen Wissen, und will man jenes Glauben nennen, dann muß man dasselbe von dem eigentlichen Glauben scharf unterscheiden und letzteren nicht, wie es auch bei Jacobi nicht weniger als bei Kant geschieht, leer ausgehen lassen.

c) Auch die Günther'sche Erklärung, wornach der Glaube das Wurzeldenken, d. h. das ideale, durch die Erscheinungen vermittelte Erkennen des Wesens als des Realgrundes der Erscheinungen ist, hat ihren unverkennbaren Mangel. Bekanntlich unterscheidet Günther zwischen dem begrifflichen oder ausschließlichen Erscheinungsdenken der Leibseele (Naturpsyche) und dem idealen Denken des Geistes, und weiterhin zwischen Schauen, Glauben und Wissen. Das Schauen oder unmittelbare Wahrnehmen beschränkt sich auf die Erscheinungen (sei es der Außenwelt durch die Leibseele, oder der Erscheinungen des Geistes durch diesen); das Glauben oder vermittelte Erkennen umfaßt das Ideendenken: das Denken des Geistes und der Natursubstanz hinter deren Erscheinungen, sowie Gottes, des unbeschränkten und unbedingten Seins; endlich das Wissen ist das Begreifen der Erscheinungen aus ihrem Wesen. Um andere Unhaltbarkeiten, die in der Metaphysik zur Sprache kommen müssen, zu übergehen, sei hier nur bemerkt, daß das Erschließen des Grundes oder der Ursache hinter den Erscheinungen oder Wirkungen, was Günther Glauben nennt, nur unter Voraussetzung des allgemeinen Princips der Causalität möglich ist. Da aber dieses Princip offenbar dem Wurzeldenken voraufgehen,

also auch nach Günther unmittelbar gewußt sein muß, somit nicht geglaubt ist, warum soll dann die Anwendung dieses Princips auf das Erkennen des eigenen und fremden Wesens Glauben genannt und dem Fürwahrhalten auf Grund des Zeugnisses Anderer coordinirt werden?

§. 21. Vernunftmäßigkeit des Glaubens.

1. „Das Meiste, dessen der Mensch gewiß ist, kennt er durch den Glauben", behauptet mit Recht schon Seneka. Und in der That fließt keine Erkenntnißquelle für uns so reich als der Auctoritätsglaube. Der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt und erhält in derselben, sowie von derselben seine geistige Ausbildung. Zuerst muß er lernen, d. h. einer Auctorität glauben, ehe er durch eigene Einsicht erkennen kann. Nachdem seine Vernunft entwickelt ist, vermag er freilich Vieles einzusehen, was er früher geglaubt hat; aber das Meiste von dem, was er weiß, ist nach wie vor durch Glauben vermittelt. So die Geschichte, sowie (größtentheils) die Natur-, Länder- und Völkerkunde. Ferner beruht alles historische und positive Recht auf Glauben; ohne diesen ist überhaupt ein wahrhaft vernünftiges Leben gar nicht möglich. Somit ist der Glaube auf dem natürlichen Gebiete der Vernunft durchaus gemäß, ja unentbehrlich für dieselbe; die Auctorität macht, wie Vico sehr wahr bemerkt, einen Theil der menschlichen Vernunft aus.

2. Aber bloß auf dem natürlichen Erkenntnißgebiete will man die Auctorität gelten lassen. Einzig und allein in Bezug auf das, was dem Menschengeiste im Allgemeinen nicht zu hoch liegt, sondern nur von dem Einzelmenschen wegen der zeitlich-räumlichen Beschränktheit seines irdischen Daseins nicht erfahren werden kann, soll der Glaube Berechtigung haben; dagegen übervernünftige Wahrheiten, welche dem Menschengeiste als solchem unerreichbar und unbegreiflich sind, der Vernunft durch den Glauben aufdrängen wollen, das ist durchaus unstatthaft. So der theologische Rationalismus.

3. Machen wir nun die Voraussetzung, welche die Metaphysik zu rechtfertigen hat, daß Gott existirt, ein allmächtiger, allwissender, absolut wahrhaftiger Urheber aller Dinge, so ist dieser in ungleich höherem Grade als die menschliche Persönlichkeit, eine Auctorität, welche Glauben verdient. Seine Mittheilungen an die Menschen oder Offenbarungen können solche sein, welche die Erkenntnißkraft des Menschen nicht übersteigen, und solche, welche schlechthin übervernünftig sind. Die letzteren heißen Mysterien, und diese können von dem Menschen, auch wenn sie geoffenbart sind, nie vollständig begriffen werden; sie sind nicht wider-, aber übervernünftig. Diese Offenbarungswahrheiten sind es eben, welche der theo-

logische Rationalismus nicht anerkennen will, weil sie unmöglich, vernunftwidrig, oder doch überflüssig seien. Indeß:

a) Die Unmöglichkeit einer göttlichen Offenbarung kann nur auf dem Standpunkte des Pantheismus mit Grund behauptet werden. Ist Gott wirklich Gott, d. h. eine absolute Persönlichkeit, so kann die Möglichkeit, sich seinem Geschöpfe, dem Menschen, unmittelbar mitzutheilen und andere Menschen (durch Wunder und Weissagungen) von dieser unmittelbaren Mittheilung zu überzeugen, im Ernste nicht bezweifelt werden.

b) Aber es soll vernunftwidrig und des Menschen unwürdig sein, für wahr zu halten, was er nicht begreifen kann. Und dennoch, wie viele Geheimnisse muß die Vernunft schon auf dem natürlichen Gebiete anerkennen. Das Gebiet der Naturkunde z. B. ist voll von Unbegreiflichkeiten; Kraft, Leben, Licht, Wärme u. s. w. sind Worte, von denen jedes ein Geheimniß ausdrückt. „Wir stecken in lauter Wundern“, sagt Goethe, „und das letzte und beste der Dinge ist uns verschlossen“. Wenn also auf dem natürlichen Gebiete so viele Geheimnisse uns umgeben, sollte es sich anders verhalten, wenn Gott aus einem höheren, übernatürlichen Gebiete uns Mittheilungen macht? Könnten wir alles einsehen, was Gott uns offenbart, dann wäre die Offenbarung in der That überflüssig, sie wäre eine Offenbarung, die nichts offenbarte. Und wenn es in natürlichen Dingen vernunftgemäß ist, das Geheimnißvolle anzunehmen, sollte es dann vernunftwidrig sein, übernatürliche Geheimnisse zu glauben? Fürwahr, macht ein allwissendes, allwahrhaftiges Wesen uns über- (aber nicht wider-) vernünftige Mittheilungen, so entspricht es durchaus der Vernunft, zu glauben.

c) Solche Offenbarungen sind auch nicht überflüssig, sondern entsprechen dem Bedürfnisse der Vernunft und des Herzens, und der Glaube an dieselben thut der Selbstständigkeit des Vernunftwissens keinen Eintrag, wie weiter gezeigt werden soll, wenn die Grenzen des menschlichen Erkennens zur Sprache kommen.

§. 22. Verhältniß der Auctorität zur Vernunft und Erfahrung.

1. Die Auctorität hat also als Wahrheitsquelle ihre volle Berechtigung neben der Vernunft und der Erfahrung, aber sie kann getrennt von den beiden letzteren für sich allein nicht bestehen. Denn ist der Glaube das Fürwahrhalten eines Zeugnisses wegen der Glaubwürdigkeit des Zeugen, so setzt er nothwendig das Wissen um diese Glaubwürdigkeit voraus. Folglich muß man, um glauben zu können, vorher das Dasein des Zeugen durch die Erfahrung und die Glaubwürdigkeit desselben durch die Vernunft wissen.

2. Diese Abhängigkeit des Glaubens von der Vernunft und der Erfahrung besteht sowohl für den natürlichen, wie für den übernatürlichen Glauben.

a) Der natürliche Glaube ist das Fürwahrhalten eines menschlichen Zeugnisses und bezieht sich auf Vernunftwahrheiten, die der Fürwahrhaltende auch aus sich einsehen könnte, besonders aber auf Gegenstände, welche die menschliche Erkenntniß im Allgemeinen zwar nicht übersteigen, die jedoch von dem einzelnen, zeitlich und räumlich beschränkten Menschen nicht durch eigene Erfahrung gewußt werden können. Offenbar setzt dieses Fürwahrhalten die Ueberzeugung voraus, daß das betreffende Zeugniß Glauben verdiene, also Aussage einer zuverlässigen Persönlichkeit sei.

b) Der übernatürliche Glaube ist das Fürwahrhalten einer von Gott geoffenbarten Wahrheit wegen seiner unfehlbaren Auctorität und derselbe geht sowohl auf Vernunftwahrheiten, als insbesondere auf übervernünftige Wahrheiten oder Geheimnisse. Auch der übernatürliche Glaube wird zwar, weil übernatürlich, durch ein übernatürliches Princip verursacht, setzt aber die Möglichkeit voraus, mit der Vernunft des Daseins Gottes und seiner absoluten Glaubwürdigkeit, sowie der durch Wunder und Weissagungen verbürgten Glaubwürdigkeit der Offenbarungsthatsachen gewiß zu werden. Diese Vernunfteinsicht bildet für den (erwachsenen) noch nicht Gläubigen die Vorstufen (praeambula) des Glaubens, für den Gläubigen aber die Legitimation seines Glaubens der eigenen und der fremden Vernunft gegenüber. Wie nun dem übernatürlichen Glauben ein Wissen vorausgeht, so folgt demselben auch ein Wissen im höheren Sinne. Der Glaube erweitert den Gesichtskreis der Vernunft: wie und in welcher Weise, wird im dritten Theile, bei der Frage nach den Grenzen der menschlichen Erkenntniß, zur Sprache kommen.

§. 23. Der sogen. Traditionalismus.

1. Ganz im Gegensatze zum Rationalismus, welcher keine Auctorität anerkennt, steht diejenige philosophische Ansicht, welche die Bedeutung der Auctorität als Wahrheitsquelle überschätzt und die Auctorität für die alleinige Vermittlerin der Wahrheit erklärt. Die Vernunft des Einzelnen ist nach derselben gar nicht im Stande, allgemeine Wahrheiten mit Gewißheit zu erkennen, sondern diese werden dem Einzelnen von anderen Menschen überliefert. Daher wird diese Ansicht auch Traditionalismus genannt. Derselbe ist geschichtlich unter verschiedenen Formen aufgetreten.

2. De la Mennais behauptete, daß der Mensch mit seiner individuellen Vernunft keiner einzigen Wahrheit gewiß werden könne, weder

der eigenen Existenz, noch der durch die Sinne vermittelten Erkenntnisse, noch der ersten (an sich gewissen) Wahrheiten. Die Quelle aller Wahrheit und Gewißheit sei vielmehr die Auctorität der Gesammtheit oder der allgemeinen Menschenvernunft, welche sich in den allgemeinen Traditionen der Völker ausspreche (historischer sensus communis). Die Auctorität der allgemeinen Vernunft wird dann auf Gott zurückgeführt. Die Quelle aller bei den verschiedenen Völkern vorkommenden religiösen Wahrheiten insbesondere ist die Uroffenbarung. — Die Unwahrheit dieser Meinung ergibt sich schon daraus, daß die allgemeine Uebereinstimmung doch nur die Summe von Einzelstimmen oder von Ueberzeugungen der einzelnen Menschen ist. Wenn nun die Einzelüberzeugung als solche niemals zuverlässig ist, wie kann dann die Summe dieser unzuverlässigen Einzelüberzeugungen allgemein gültige Wahrheit enthalten? Zudem muß der Einzelne doch von der allgemeinen Menschenvernunft, wenn sie ihm Wahrheitsquelle sein soll, Kenntniß nehmen, was nur dadurch möglich ist, daß er mittelst der äußeren Sinne eine Vielheit einzelner Menschen und mittelst des Gedächtnisses und der Vernunft die Uebereinstimmung derselben in gewissen Wahrheiten kennen lernt, also seinen Sinnen, seinem Gedächtniß und seiner eigenen Einsicht vertraut. Folglich muß de la Mennais außer der allgemeinen (traditionellen) Völkervernunft auch die Erfahrung und die Einzelvernunft als Wahrheitsquelle zugeben.

3. Während de la Mennais einerseits durch Verwerfung der individuellen Menschenvernunft den Rationalismus bekämpft, andererseits aber durch Hervorhebung der allgemeinen Vernunft denselben unter einer anderen Form wieder einführt, steht Bautain (in seinen früheren Schriften) in schroffem Gegensatze zum Rationalismus, indem er weder der individuellen noch der allgemeinen Vernunft, sondern allein der specifischen Tradition der allgemeinen (katholischen) Kirche im Zusammenwirken mit dem inneren Gnadenlichte die Vermittlung religiöser Wahrheiten zuerkennt. Bautain macht für seine Ansicht geltend, daß der Mensch aus sich die Existenz Gottes nicht erkennen könne, weil ein Vernunftbeweis für das Dasein Gottes unmöglich sei. Gott könne nicht durch Deduction (vom Grund zur Folge) erschlossen werden, da es kein höheres Princip gebe als Gott, das absolute Princip aller Wahrheit; aber auch nicht durch Induction (von der Folge zum Grunde), da man vom Endlichen aus ohne einen Sprung im Denken nicht auf ein Unendliches schließen könne. Ebenso sei die Offenbarungsthatsache aus Wundern und Weissagungen nicht zu beweisen, denn die letzteren würden durch die Offenbarung selbst berichtet, könnten also nicht Beweise für deren Wirklichkeit sein, und die Annahme, daß die Berichterstatter nicht irren konnten, sei selbst Annahme eines Wun-

ders. — Dieser Ultrasupraratonalismus untergräbt, indem er die Vernunft ihrer Rechte beraubt, zugleich die Grundlagen des Glaubens. Denn der Glaube ist kein blindes Meinen, kein unbegründetes Dafürhalten, sondern ein vernünftiges Fürwahrhalten, welches auf der doppelten Ueberzeugung von der Offenbarungsthatsache und von der Unfehlbarkeit des Offenbarenden beruht. Diese doppelte Ueberzeugung kann aber nur durch die Vernunft selbst gewonnen werden. Das Dasein Gottes als der unfehlbaren Wahrheit muß also durch die Vernunft erweisbar sein (die Metaphysik hat zu zeigen, auf welche Weise); Wunder und Weissagungen zur Feststellung der Offenbarungsthatsache müssen als historische Ereignisse durch die Vernunft sicher gestellt werden können. Nur unter dieser Voraussetzung ist ein vernünftiger Glaube möglich. Die extreme Erhebung des Glaubens auf Kosten der Vernunft schlägt übrigens, wie die Geschichte des (anfangs von seinem Standpunkte aus ähnlichen ultrasupraratonalistischen Ansichten huldigenden) Protestantismus lehrt, leicht in den glaubensleugnenden Rationalismus um. Der römische Stuhl verwarf die Lehre Bautain's und forderte unter Anderem die Erklärung von ihm, daß die Vernunft dem Glauben vorangehe und mit Hülfe der Gnade und Offenbarung zu demselben hinführe.

4. Der Traditionalismus im engeren Sinne geht von dem Grundsatze aus, daß keine Gedanken ohne den sprachlichen Ausdruck statthaben können. Daher gelange der einzelne Mensch zur Entwicklung seiner Vernunft oder zum wirklichen Erkennen nur in der Weise, daß er von anderen Menschen Sprache und Unterricht empfange und dadurch mit Gedanken befruchtet werde. Sprache und Unterricht schöpfen aber ihren Gedankeninhalt allein aus der Tradition des Menschengeschlechtes, und diese wird zurückgeführt auf die göttliche Uroffenbarung. In derselben habe Gott der Menschheit mit der Sprache zugleich die allgemeinen Ideen gegeben, welche durch die Tradition in der Menschheit erhalten und dem Einzelnen durch die Sprache übermittelt würden. Dieser Traditionalismus ist in einer strengeren und einer milderen Form aufgetreten.

a) In der strengeren Form stellte denselben Bonald auf. Dieser behauptete, daß die Sprache das unerläßliche Mittel sei für jede geistige Thätigkeit, und daß ohne sie kein einziger Gedanke gebildet werden könne. Einzelne Erfahrungsthatsachen erkenne zwar der Mensch wie das Thier durch Sinneseindrücke; aber er könne sie nicht verbinden und verallgemeinern ohne die Sprache. Alle seine Begriffe, die empirischen sowohl als die moralischen und socialen, empfange also der einzelne Mensch zugleich mit der Sprache aus der Tradition und mittelst derselben aus der göttlichen Uroffenbarung. „Das Wort“, sagt er, „ist nicht erzeugt

vom Gedanken, sondern vielmehr der Grund desselben. Wenn nun das Wort vor dem Gedanken da ist, woher kann es kommen, wenn nicht von Gott selbst?" Bonald kam folgerichtig der Ansicht de la Mennais' sehr nahe, daß er die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen, als Trägerin der Tradition, für die einzige Wahrheitsquelle erklärte.

b) Milder gestaltete sich der Traditionalismus bei Bonnetty. Dieser gab zu, daß der Mensch ohne die Sprache allgemeine und abstracte Begriffe in Betreff der sinnenfälligen Dinge haben könne. Dagegen sei er nicht im Stande, zu irgend einer moralischen und religiösen Wahrheit ohne die Sprache und Tradition und folglich ohne die Uroffenbarung zu gelangen.

c) Eine noch mildere Gestalt nimmt der Traditionalismus bei Ventura an. Nach seiner Ansicht kann der Mensch durch die Abstractionsthätigkeit seiner Vernunft wohl Begriffe von den sinnlichen Gegenständen gewinnen, ja auch unbestimmte Begriffe in Bezug auf die übersinnliche und moralische Ordnung, aber keine bestimmte, durch Urtheile zu Stande kommende Erkenntnisse übersinnlicher, religiös-sittlicher Gegenstände (also keine Erkenntniß vom Dasein Gottes, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit unserer Seele, von unseren Pflichten u. dgl.). Diese Erkenntnisse schöpfe der einzelne Mensch allein aus der Uroffenbarung mittelst der Tradition und Sprache.

5. Dieser Traditionalismus ist unhaltbar in seiner strengeren wie in seiner milderen Gestalt. Denn:

a) Es ist unrichtig, daß ohne Sprache keine geistige Thätigkeit, kein Denken möglich sei, und damit ist der Grundpfeiler der Lehre Bonald's umgestoßen. Denn das äußere Wort (verbum oris) ist nur eine sinnliche, und zwar keine nothwendige oder natürliche, sondern bloß willkürliche, Bezeichnung des inneren Gedankens (verbum mentis). Daher läßt sich nicht einsehen, wie durch solche willkürliche Laute in der Seele des Hörenden Gedanken hervorgebracht werden können. Worte sind, so lange die durch sie bezeichnete Sache uns unbekannt ist, für uns nichts als sinnliche Töne (z. B. die Wörter einer uns unbekannten Sprache). Erst wenn wir wissen, was durch diese Töne bezeichnet werden soll, werden sie für uns wahrhaft Worte, d. h. Gedankenausdrücke. Der Mensch lernt also nicht durch das gehörte Wort denken, sondern der Anfang des Denkens wenigstens muß dem Sprechen vorausgehen. Das Kind lernt seine ersten Begriffe nach und nach mit den von Anderen gehörten Bezeichnungen für dieselben verknüpfen. Und wenn Gott dem ersten Menschen die Sprache gegeben hat, so war diese doch nicht eine fertige — die der Mensch nicht verstanden hätte —, sondern mit seinem vollkommen entwickelten Denken

und den entsprechend eingerichteten Sprachorganen besaß der erste Mensch von Gott die Fähigkeit, seinen Gedanken den vollkommensten Ausdruck zu geben. Daß die Sprache ein unschätzbares Erleichterungs- und Förderungsmittel des Denkens sei, ja daß das vollkommene Denken an den Besitz der Sprache geknüpft sei, soll damit gar nicht bestritten werden, sondern nur, daß sie ein nothwendiges Mittel sei, ohne welches der Mensch aller geistigen Erkenntniß, aller religiös-sittlichen Begriffe baar sein müsse.

b) Der mildere Traditionalismus ist eine unwissenschaftliche Halbheit. Wenn einmal zugestanden wird, daß der Mensch die empirische Welt ohne die Ueberlieferung begrifflich erkennen könne, so ist nicht abzusehen, warum er mit seinem geistigen Erkennen nicht auch über dieselbe hinausreichen solle. Denn an den empirischen Dingen gewinnt er die Begriffe des Seins, der Substanz, der Ursache und Wirkung u. dgl., und damit auch die entsprechenden allgemeinen Wahrheiten. Wie nun der Mensch in der Erfahrungswelt für die Wirkungen Ursachen sucht und findet, so schreitet er auch zur letzten Ursache aller Dinge fort, erkennt also das Dasein Gottes und damit zugleich seine religiös-sittlichen Beziehungen zu Gott. Und wenn der Mensch im Selbstbewußtsein seine bewußten Thätigkeiten unmittelbar erfaßt, so vermag er auch wohl aus der Beschaffenheit derselben die Natur der ihnen zu Grunde liegenden Ursache zu erfassen und somit die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der Seele zu erkennen. Wenn gesagt wird, die Vernunft komme zu den übersinnlichen Dingen auf dem Wege der Abstraction, so ist damit nicht, wie Ventura es zu verstehen scheint, gemeint, daß die Vernunft von den Gegenständen diese übersinnlichen Ideen abstrahire — denn das wäre freilich unmöglich —, sondern es soll nur behauptet werden, daß die Vernunft abstrahirend und reflectirend anfange bei den empirischen Dingen und von den empirisch gewonnenen Begriffen und Wahrheiten mittelst des Gesetzes der Ursächlichkeit hinaufsteige zu übersinnlichen Dingen (vgl. §. 17, 4). — Uebrigens schädigt dieser Traditionalismus nicht weniger als die Lehre Bautain's die Grundlage des Glaubens.

Vgl. de la Mennais, essai sur l'indifférence en matière de religion, 1817; defense de l'essai (1821). — Bautain, de l'enseignement de la philosophie en France au XIX. siècle (1833); la morale de l'evangile comparée à la morale des philosophes (1827); philosophie du christianisme (1835). De Bonald, recherches philosophiques sur les premiers objects des connaissances morales (1830). Bonnetty, annales de la philosophie chrétienne. Ventura, essai sur l'origine des idées (1853); la raison philosophique et la raison catholique, Conférences (1854); la tradizione e i semi-pelagiani della philosophia (1857). — Zur Widerlegung vgl. Liberatore, della conoscenza intellettuale

I. (1857). Chastel, de la valeur de la raison humaine (1854). Lupus, le traditionalisme et le rationalisme (1858). Denzinger, vier Bücher von der religiösen Erkenntniß (1856).

A. Der Irrthum.

§. 24. Wesenheit desselben.

1. Wie die Wahrheit in der Uebereinstimmung, so besteht die Unwahrheit oder Falschheit in der Nichtübereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande. Wahrheit und Falschheit sind nur im urtheilenden Denken vorhanden. Indem der Verstand ein Urtheil fällt, drückt er jene Uebereinstimmung als eine erkannte aus; er behauptet, daß das, was er im Gedanken verknüpft oder trennt, auch objectiv zusammengehöre oder nicht zusammengehöre. Ist das Urtheil wahr und als solches erkannt, d. h. stimmt die objective Wirklichkeit mit dem Urtheile über dieselbe überein, so ist Wahrheit im Erkennen; ist das Urtheil aber falsch, d. h. entspricht die objective Wirklichkeit nicht der im Urtheile vollzogenen Gedankenverknüpfung und wird dieses Urtheil als wahr angenommen, oder ist ein Urtheil zwar wahr, aber als falsch angenommen, so findet Irrthum im Erkennen statt.

2. Der Irrthum ist somit ein falsches Urtheil, welches für wahr, oder ein wahres Urtheil, welches für falsch gehalten wird. Das Fürwahrhalten des Unwahren trifft nur dann ein, wenn letzteres für uns den Schein der Wahrheit (species veri) hat. Ebenso ist das Fürunwahrhalten des Wahren nur möglich, wenn letzteres den Schein der Falschheit hat. Denn der natürliche Wahrheitstrieb gestattet dem Menschen nicht, daß er mit Wissen und Willen das Unwahre für wahr und das Wahre für unwahr halte. Man kann nun unterscheiden zwischen formellem und materiellem Irrthum. Jener besteht in einem Urtheil, welches durch bloß logisch unrichtiges Denken zu Stande gekommen ist, und ist entgegengesetzt der formellen Wahrheit oder logischen Richtigkeit. Dieser bezieht sich auf den Inhalt des Urtheiles und besteht in dem Widerspruche desselben mit dem Gegenstande; er steht im Gegensatze zur materiellen oder objectiven Wahrheit. In der Noëtik kommt, wie die materielle Wahrheit, so auch nur der materielle Irrthum in Betracht. Der Irrthum ist:

a) Entweder Grund- oder abgeleiteter Irrthum. Dieser ergibt sich als Folge aus jenem.

b) Entweder theoretischer oder praktischer Irrthum, je nachdem er bloß das Erkennen oder auch das Handeln beeinflußt.

c) Entweder verschuldeter oder unverschuldeter Irrthum, je nachdem er von dem Irrenden leicht oder nur schwer vermieden werden konnte.

§. 25. Möglichkeit des Irrthums.

1. Die Möglichkeit des Irrthums hat ihren Grund in der Beschränktheit des menschlichen Erkennens. Die absolute unendliche Vernunft, welche Alles weiß, weil sie selbst das vollkommenste Sein und alles anderen Seins Grund und Ursprung ist, besitzt in sich die lautere, durch keinen Irrthum getrübte Quelle aller Wahrheit. Ihr Wissen reicht so weit als das wirkliche und mögliche Sein, welches aus ihr seinen Ursprung nimmt, und es ist von jeglichem Irrthum frei. Denn der absolute Geist ist das Maß aller (möglichen und wirklichen) Dinge; diese sind so, wie jener sie aus sich erkennt; daher kann niemals ein Widerspruch zwischen den Dingen und dem absoluten Wissen derselben stattfinden. — Anders verhält es sich mit der menschlichen Vernunft, welche endlich und beschränkt ist und daher zwar Wahrheiten erkennt, aber nicht die ganze, reine Wahrheit. Der Mensch ist einerseits erhaben über die vernunftlosen Wesen, welche wie der Wahrheit, so auch des Irrthums unfähig sind; er steht andererseits tief unter der unendlichen, allwissenden Vernunft.

2. Aus der Beschränktheit und Endlichkeit des menschlichen Erkennens folgt zunächst, daß es eine Grenze gibt, wo unser Wissen ein Ende hat, und über welche hinaus für uns kein Irrthum, sondern schlechthin Unwissenheit herrscht. Nur innerhalb der Grenze unseres möglichen Wissens kann Irrthum neben der Wahrheit in unserm Erkennen vorkommen. Denn die Erkenntnißgegenstände stehen uns unabhängig gegenüber; nicht wir sind das Maß derselben, sondern sie sind das Maß unseres Erkennens; wir müssen uns nach ihnen richten, und daher kommt es, daß wir sie häufig genug nicht so erkennen, wie sie sind, und daher dem Irrthum verfallen (errare humanum est).

§. 26. Quellen des Irrthums.

1. Beruht im Allgemeinen die Möglichkeit des Irrthums auf der Beschränktheit des menschlichen Erkennens, so handelt es sich im Besonderen um die Quellen des Irrthums, d. h. um die verschiedene Art und Weise, wie in Folge dieser Beschränktheit Irrthümer in uns entstehen. In der unmittelbaren, sinnlichen und geistigen Auffassung (in der Wahrnehmung und im directen geistigen Erkenntnißacte [vgl. §. 15, 1]) ist noch kein Irrthum vorhanden, sondern dieser kann erst dann ein-

treten, wenn der reflectirende Denkgeist im Urtheile dem unmittelbar Erfaßten seine Zustimmung ausdrückt. Ist dieses Urtheil nothwendig, d. h. durch den erkannten Gegenstand in der Weise aufgedrungen, daß der Denkgeist seine Zustimmung, ohne unvernünftig zu handeln, nicht verweigern kann, so ist auch hier der Irrthum ausgeschlossen. (Dies ist z. B. der Fall bei den Thatsachen des Innenlebens und den an sich gewissen Wahrheiten [vgl. §. 15, 3].) Wenn aber das Urtheil nicht nothwendig ist, sondern auch anders ausfallen kann, also der Willkür unterliegt, so tritt die Möglichkeit des Irrthums ein.

2. An dem Zustandekommen des Irrthums hat folglich der Wille seinen Antheil, und es fragt sich, in welcher Weise? Einerseits hängt das Wollen, welches stets auf ein (wirkliches oder vermeintliches) Gut gerichtet ist, vom Erkennen ab. In derselben Weise, wie der Verstand eine Sache ansieht, oder als Gut erscheinen läßt, regt sich der Wille. Andererseits ist das Erkennen durch das Wollen bedingt, sofern der Wille zur Ausübung eines bestimmten Erkenntnißactes, zur Setzung eines Urtheiles, bewegt. Hier kann nun der Fall eintreten, daß der Wille den Denkgeist zur Setzung eines falschen Urtheiles bestimmt, und zwar aus einem doppelten Grunde: entweder liegt der Grund in der Beschränktheit des Erkennens unmittelbar, sofern der durch die Schwäche der Erkenntnißkräfte ermöglichte Schein des Wahren zu einem falschen Urtheile verleitet, oder mittelbar, sofern zunächst der Wille von Stimmungen, Neigungen, Leidenschaften beeinflußt, und dadurch das Denken zum unrichtigen Urtheilen bestimmt wird. Das eine Mal läßt sich also der das Urtheil hervorrufende Wille von der Schwäche des Geistes, das andere Mal von der Schwäche des Herzens verführen.

3. Die Schwäche unseres beschränkten Geistes bekundet sich schon dadurch, daß er sich nur allmählich durch eigene Thätigkeit und fremden Einfluß aus dem Zustande vollständiger Unwissenheit herausarbeitet und entwickelt. Diese Entwicklung, welche bei den einzelnen Menschen schon wegen der Verschiedenheit der ursprünglichen Anlagen verschieden ausfallen muß, kann außerdem durch eigene oder fremde Schuld mangelhaft und verkehrt sein.

a) Daher liegt eine Hauptquelle des Irrthums in mangelhafter und verkehrter Geistesbildung, sowie in einseitiger Geistesrichtung. Ungeübtheit im Urtheilen, im Unterscheiden und Erklären, Denkträgheit, Mangel an Aufmerksamkeit, Hang zur Zerstreuung, Ueberspanntheit der Einbildungskraft u. dgl. bewirken, daß man statt umsichtiger Untersuchung und Erwägung mit dem Urtheile leicht fertig ist und so dem Irrthum verfällt. Dasselbe ist der Fall, wenn der Denkgeist, von einem partiellen

wissenschaftlichen Interesse geleitet, eine einseitige Richtung verfolgt und dadurch den richtigen Blick zur Beurtheilung anderer Gebiete verliert. Nicht anders verhält es sich mit der einseitigen Speculation, welche sich von der Praxis trennt (zumal auf dem Gebiete des socialen und moralischen Lebens) und die offenkundigsten und folgenschwersten Irrthümer ausheckt. „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth."

b) Hierzu kommen Vorurtheile, d. h. vorgefaßte Meinungen, welche dem Menschen durch die Erziehung, den Stand, den Zeit- und Parteigeist u. dgl. eingeflößt sind. Diese blenden den Geistesblick, so daß er selbst die naheliegende Wahrheit übersieht und nur das zu finden wähnt, was zu seinen Vortheilen stimmt.

c) Eine weitere Quelle von Irrthümern ist Unbekanntschaft mit der Beschaffenheit der Wahrheitsquellen (Sinn, Vernunft und Auctorität). Diese bieten nämlich die Wahrheit in einer Weise dar, wodurch der Denkgeist leicht irre geführt wird. In erster Reihe stehen hier die Sinne mit ihren Täuschungen. Und doch täuschen die Sinne eigentlich niemals, nicht weil sie stets richtig, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Der Irrthum liegt ganz auf der Seite des urtheilenden Verstandes, welcher entweder voreilig oder der Wahrnehmungsgesetze unkundig den Sinneseindruck falsch auslegt. — Die Vernunft ferner, die Quelle der allgemeinen Wahrheiten, schließt irrige Urtheile nicht aus. Zwar drängen sich die ersten, allgemeinsten Principien dem Denkgeiste mit überzeugender Klarheit auf, aber nicht selten gibt der Denkgeist Sätze für (an sich gewisse) Principien aus, die ganz falsch sind, indem er sie anfangs vielleicht nur hypothetisch hinstellt und sich nach und nach ihre Wahrheit einredet. Solche Sätze sind dann Grundirrthümer und eine reiche Quelle von anderen Irrthümern. Außerdem werden auch aus wahren Sätzen durch unrichtige Beweisführungen Irrthümer hergeleitet, und dieses um so leichter, je verwickelter die Beweisführung ist. — Endlich ist die Auctorität eine ergiebige Quelle, wie der Wahrheit, so des Irrthums. Denn der Glaube führt uns irre, wenn derjenige, welchem wir glauben, entweder selbst im Irrthum ist, oder uns täuschen will. Gegen beide Möglichkeiten müßten wir gesichert sein, um in der Auctorität eine lautere Wahrheitsquelle zu besitzen. Häufig führt die sorgfältigste Prüfung nicht zu der Einsicht, daß der Zeuge weder getäuscht ist, noch täuschen wollte; noch häufiger aber stellt man diese Prüfung gar nicht an, sondern nimmt leichtgläubig die Aussagen des Zeugen als wahr an, oder man überschätzt seine Auctorität, schwört auf die Worte des Meisters.

4. Wäre der Wille stets von einem lauteren Streben nach Wahrheit geleitet, so würde die Schwäche der Erkenntnißkraft allein ihn nicht verleiten, den Schein für die Wahrheit gelten zu lassen; er würde, wo sich Unklarheit und Zweideutigkeit zeigt, das Urtheil suspendiren und von dem Denken die sorgfältigste Prüfung zur Ueberwindung der Unklarheit fordern. Aber der Wille läßt sich so leicht vom Herzen, diesem Heerd der Gefühle und Affecte, der Neigungen und Leidenschaften, bethören und wirkt dadurch verwirrend und blendend auf den Verstand. Die Regungen des Herzens sind die eigentlichen Irrlichter für den Verstand.

a) Gefühle und Affecte freudiger und trauriger Art beunruhigen die Seele, verhindern eine ruhige Erwägung und treiben zu übereilten Urtheilen. Sie wecken Interesse für oder gegen eine Sache und wirken dadurch auf den Willen ein, daß er die objective Wahrheit dem subjectiven Interesse unterordnet. So geschieht es, daß man von der Wahrheit eines falschen Urtheiles sich überzeugt, weil man aus Interesse, Eigennutz u. dgl. überzeugt sein will. Dazu kommt, daß das Gefühl die Einbildungskraft anregt, welche dem Verstande Trugbilder vorzaubert und ihn in Täuschungen verstrickt.

b) Neigungen und Leidenschaften sind in hohem Grade geeignet, den Willen zu beeinflussen und so den Verstand zu beirren. Sie machen sich den Willen und dadurch den Verstand dienstbar, so daß dieser, geblendet für die Wahrheit, nur im Interesse der betreffenden Neigung oder Leidenschaft urtheilt. Am nachtheiligsten für die Erkenntniß der Wahrheit ist es, wenn sich die Leidenschaft des Stolzes mit dem Wissen paart. Der Wissensstolz verbannt das aufrichtige Streben nach Wahrheit, verschmäht eine ruhige Erwägung der Gründe und Gegengründe, duldet keine Belehrung, verwirft jede Auctorität außer sich und beansprucht alleinige Auctorität für Andere zu sein. Daß er auf diese Weise ein Heer von Irrthümern im Gefolge haben müsse, ist augenscheinlich.

5. So ist es das Herz mit seinen Gefühlen, Neigungen und Leidenschaften, welches den nach Wahrheit dürstenden Menschen so oft irre führt. Im Herzen besitzt der Mensch aber auch ein Gegengewicht gegen diese unordentlichen Regungen, nämlich das Gewissen, dieses Gefühl der Sittlichkeit, diese Stimme in unserem Innern, welche, Zeugin einer sittlichen Ordnung, das Streben nach Wahrheit zur Pflicht macht und Einsprache erhebt gegen die Bethörungen des Willens und Verstandes von Seiten der unlauteren Regungen. Das Wissen steht daher in naher Beziehung zum Gewissen; je richtiger das letztere ausgebildet ist, und je mehr Einfluß seine Stimme auf den Willen hat, desto mehr wird ersteres der Wahrheit theilhaftig und vor dem Irrthum gesichert sein.

6. Schließlich noch die Bemerkung, daß der Irrthum, obgleich in Folge der menschlichen Beschränktheit stets möglich, dennoch in keinem Falle absolut unvermeidlich ist. Vielmehr kann jeder Irrthum durch sorgfältige und vorsichtige Prüfung vermieden werden, wenn er auch unter Umständen schwer vermeidlich und insofern entschuldbar ist. Die folgende Untersuchung hat unter Anderem zu zeigen, nach welchen Kriterien wir uns zu richten haben, damit wir in unserem Erkennen den Irrthum vermeiden und nur das an sich Wahre, nicht auch das scheinbar Wahre für wahr halten, zugleich aber auch, ob und wie wir, ohne Eintrag für die Wahrheit, über die Unentschiedenheit und den Zweifel hinaus zum sichern Fürwahrhalten gelangen können.

II. Theil.

Gewißheit und Zweifel.

§. 27. Erklärung.

1. Das Erkennen irgend eines Objectes ist erst dann zum Abschlusse gekommen, wenn wir der erkannten Sache so entschieden zustimmen, daß jede Furcht des Irrthums ausgeschlossen ist. Dieses entschiedene Zustimmen oder Fürwahrhalten macht die Gewißheit unseres Erkennens aus. Wo dasselbe noch nicht vorhanden ist, da besteht Ungewißheit oder Zweifel, welcher nach dem verschiedenen Grade der Unentschiedenheit die Form der subjectiven Meinung, der Wahrscheinlichkeit oder der Unwahrscheinlichkeit annimmt. Es leuchtet übrigens von selbst ein, daß die Gewißheit, eben weil sie ein entschiedenes Fürwahrhalten ist, ausschließlich dem urtheilenden Denken eignet. Denn wir haben nur Gewißheit dadurch, daß wir entscheiden, das von uns Erkannte sei in der That so, wie wir es erkannt haben.

2. Wenn nun auch der Erkenntnißact mit dem Eintreten der Gewißheit vollendet und der Denkgeist zur Ruhe gekommen ist, so liegt darin noch keine Bürgschaft, daß die betreffende Erkenntniß wahr sei. Denn Wahrheit und Gewißheit oder das Wahrsein und das Fürwahrhalten fallen beim menschlichen Erkennen nicht immer zusammen. Vielmehr kann der Zustand der Gewißheit auch bei einer irrigen Erkenntniß vorhanden sein. Während nämlich die Wahrheit in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit der erkannten Sache besteht, ist die Gewißheit die

Ueberzeugung von dieser Uebereinstimmung, welche Ueberzeugung sowohl bei der scheinbaren als bei der wirklichen Uebereinstimmung, also sowohl bei dem Irrthum als bei der Wahrheit eintreffen kann. Darauf beruht ja eben die Möglichkeit des Irrthums, daß wir wegen unserer Beschränktheit durch den bloßen Schein des Wahren verleitet werden, etwas für wahr zu halten, was an sich unwahr ist. Weiterhin tritt in Folge derselben Beschränktheit nicht selten der Fall ein, daß wir, selbst wenn unsere Erkenntniß mit der erkannten Sache übereinstimmt, über diese Uebereinstimmung in Zweifel sind, daß also das an sich Wahre uns zweifelhaft erscheint. Anders verhält es sich mit dem absoluten, vollkommenen Denken. Dieses erkennt alle Wahrheit ohne jegliche Unentschiedenheit und ist in seiner Entschiedenheit frei von allem Irrthum.

3. Durch das thatsächliche Verhalten des menschlichen Erkennens, wonach die Gewißheit nicht allein der wahren, sondern auch der falschen Erkenntniß anhaften, und der Zweifel auch bei der wahren Erkenntniß beunruhigen kann, ist der Gang der folgenden Erörterungen vorgeschrieben. Zuerst ist die Gewißheit in ihrem Grunde und ihrer Verschiedenheit klarzulegen, darauf der Maßstab festzustellen, nach welchem wir mit Sicherheit entscheiden können, ob etwas wahr oder falsch sei. Sodann haben wir den Zweifel nach seiner Möglichkeit, seiner Verschiedenheit, seiner Berechtigung innerhalb gewisser Grenzen aufzuweisen, sowie die Mittel und Wege anzugeben, um denselben ohne Gefahr des Irrthums zu überwinden und schließlich den Skepticismus kritisch zu würdigen.

A. Die Gewißheit.

§. 28. Unwillkürliche und wissenschaftliche Gewißheit.

1. Gewißheit ist nach dem Gesagten die feste, jeden Zweifel sowie jede Furcht des Irrthums ausschließende Zustimmung des Denkgeistes zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit. Es kann sich hier nicht darum handeln, ob überhaupt im menschlichen Erkennen Gewißheit vorhanden sei. Denn dieses leugnen wollen, hieße dem nach Wahrheit strebenden Menschengeiste jede Fähigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit absprechen, weil für ihn die Wahrheit erst dann vorhanden ist, wenn er Gewißheit und dadurch ein Wissen von derselben hat. Es gibt vielmehr eine unwillkürliche Gewißheit, welche durch keine Reflexion hervorgebracht wird, sondern so unwillkürlich, wie die aus der vernünftigen Natur des Menschen entspringende unwillkürliche Erkenntniß der Wahrheit, eintritt. Sie ist eine glückliche und unverwüstliche Gabe der Natur, die Herrschaft der Wahrheit über den Menschengeist, welche ihm Gewißheit selbst gegen seinen

Willen gibt. In dieser unwillkürlichen, vorreflexiven Gewißheit trägt der Mensch die Ueberzeugung mit sich von seinem Dasein wie von dem Dasein der Außendinge, welche er wahrnimmt, die Ueberzeugung von der Wahrheit der Urtheile und Schlüsse, welche er ohne Kenntniß der Denkgesetze bildet, die Ueberzeugung endlich von der Wahrheit derjenigen Sachen, die er auf eine fremde Auctorität hin glaubt.

2. Aber diese unwillkürliche Gewißheit kann in der Reflexion theilweise erschüttert werden. Der nachdenkende Mensch findet, daß er nicht wenige Erkenntnisse mit Sicherheit für wahr gehalten hat, welche sich als falsch oder doch als zweifelhaft herausstellen. Dadurch wird der forschende Denkgeist veranlaßt, seine unwillkürliche Gewißheit einer Prüfung zu unterziehen, um die Tragweite ihrer Berechtigung kennen zu lernen, und die Gefahr einer irrthümlichen Gewißheit möglichst fern zu halten. Bei einer solchen Prüfung aber kann und darf der reflectirende Denkgeist nicht die bisherige unwillkürliche Gewißheit ganz aufgeben und den Standpunkt des radicalen, jede Gewißheit ausschließenden Zweifels einnehmen, — denn dann müßte er sofort der Verzweiflung an aller Wahrheit und Gewißheit verfallen —; sondern er muß sich Rechenschaft darüber geben, auf welchem Grunde seine unwillkürliche Gewißheit beruht, und nur dort, wo er findet, daß dieser Grund nicht ausreicht, kann er die vorreflexive Gewißheit in der Reflexion aufgeben. Auf diese Weise wird die unwillkürliche Gewißheit zu einer wissenschaftlichen erhoben, d. h. zu einer solchen, bei welcher der Denkgeist sich Rechenschaft zu geben weiß, warum er der Wahrheit einer Erkenntniß gewiß ist.

3. Diese wissenschaftliche Gewißheit ist der Gegenstand unserer folgenden Untersuchungen. Zu ihrem Zustandekommen ist ein Doppeltes erforderlich. Zuerst muß der Denkgeist den Grund kennen, wodurch er zum entschiedenen Fürwahrhalten bewogen wird, sodann die Norm oder das Kriterium, wonach er entscheidet, was er mit Grund und ohne Gefahr des Irrthums für wahr zu halten habe. Wir haben also im Folgenden den Grund und die Norm der Gewißheit zu erörtern.

1. Grund der Gewißheit.

§. 29. Negative Bestimmung des Gewißheitsgrundes.

1. Gibt es eine Gewißheit, so ist auch ein Grund vorhanden, worauf sie beruht, ein Beweggrund (ratio motiva) des entschiedenen Fürwahrhaltens. Auch wenn der Denkgeist ein unwahres Urtheil für wahr hält, thut er es auf einen Grund hin und er verfällt nur deshalb dem Irrthum, weil er, mit oder ohne seine Schuld, die Unhaltbarkeit

des Grundes nicht einsieht. Der Grund der Gewißheit liegt nämlich entweder in dem erkannten Objecte, d. h. in der als wahr einleuchtenden Sache, und heißt dann objectiver Grund; oder aber er liegt nur im erkennenden Subjecte, d. h. in seinen das Erkennen beeinflußenden Stimmungen, Neigungen u. dgl. (vgl. §. 26, 4) und heißt dann subjectiver Grund. Der objective Grund macht die Gewißheit zu einer objectiven, der subjective Grund zu einer subjectiven. Zwar muß jede Gewißheit, sofern sie ein Zustand des erkennenden Subjectes ist, subjectiv genannt werden; wir unterscheiden aber zwischen objectiver und subjectiver Gewißheit in dem Sinne, daß jene auf einem objectiven Grunde beruhe und dem Erkenntnißacte wirklich zukomme, diese dagegen sich auf einem subjectiven Grund stütze und dem Erkenntnißacte nicht wirklich zukomme. Es handelt sich hier nur um die objective Gewißheit, und es fragt sich, welches der Grund derselben sei.

2. Die Frage nach dem Grunde der Gewißheit ist verschieden beantwortet. Wir heben hier eine Reihe verschiedener Ansichten hervor, welche den Gewißheitsgrund unrichtig bestimmen, um auf diese Weise zunächst zu zeigen, worin derselbe nicht bestehe.

a) Der Gefühlsglaube von Jacobi u. A. Unter Glaube ist hier nicht das Fürwahrhalten auf Grund eines Zeugnisses, sondern das unmittelbare Vernehmen und Annehmen der übersinnlichen Wahrheiten durch die Vernunft zu verstehen. Dieses unmittelbare Vernehmen nennt Jacobi auch Gefühl oder inneren Sinn. Aehnlich wie Jacobi erklärt sich Fries für die unmittelbare Annahme der sinnlichen und übersinnlichen Wahrheiten und deren unvermittelte, jeden Verstandesbeweis ausschließende Gewißheit auf Grund ihres thatsächlichen Gegebenseins und Gefühltseins im Bewußtsein. Auch Schleiermacher appellirt an das Gefühl als letzten Grund der Gewißheit, namentlich in Betreff der religiösen Wahrheiten. — Dieser Gefühlsglaube kann keinen hinreichenden Gewißheitsgrund abgeben. Zwar ist zuzugeben, daß nicht alle Gewißheit auf Verstandesbeweis beruhen könne, sondern einige Wahrheiten uns unmittelbar als gewiß einleuchten müssen, aber das Gefühl, der innere Sinn oder Instinct vermag uns die Gewißheit dieser Wahrheiten nicht zu verbürgen; denn das Gefühl ist subjectiv und schwankend. Wer sich auf's Gefühl beruft, mit dem ist nicht zu rechten. Auf das Gefühl des wahrheitsbedürftigen Menschen wirkt nicht allein die Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch die des Scheines der Wahrheit. Also ist das Gefühl keine Bürgschaft der Wahrheit, es verleitet im Gegentheile sehr leicht zu Irrthümern (vgl. §. 26, 4). Nicht minder unzureichend ist es, wenn man die sinnlichen und übersinnlichen Gegenstände für wahr hält, weil

sie als Thatsachen des Bewußtseins unmittelbar wahrgenommen werden. Denn auch dieser Grund ist subjectiv, und weil hier die controlirende Reflexion ausgeschlossen wird, so fehlt die Vergewisserung, ob der subjectiven Thatsache im Bewußtsein auch eine objective Thatsache entspreche

b) Der Auctoritätsglaube der Traditionalisten (vgl. §. 23). Der untrügliche Grund aller Gewißheit ist den Traditionalisten die göttliche oder menschliche Auctorität, und zwar zunächst in Bezug auf übersinnliche Dinge die Auctorität des sich offenbarenden Gottes, dann auch in Betreff der empirischen und logischen Wahrheiten die Auctorität der in diesen Wahrheiten allgemein übereinstimmenden Menschheit. — Die Unrichtigkeit dieser Ansicht läßt sich unschwer nachweisen. Denn wer zu einer Auctorität kommt, muß schon Ueberzeugungen mitbringen; ohne diese wird niemand eine Auctorität für sich finden. Sofort muß der Traditionalist eine Gewißheit auf Grund eigener Einsicht zugeben, weil er die Ueberzeugung, daß die fremde Auctorität alleiniger Gewißheitsgrund sei, doch nicht auf diese Auctorität hin gewonnen haben kann. Ferner ist wohl niemand von seinem eigenen Dasein deshalb überzeugt, weil Gott oder die Menschen übereinstimmend ihm dieses bezeugen; und gesetzt, er wäre es, so müßte er doch vorher des Zeugnisses Gottes, oder der übereinstimmenden Menschheit gewiß sein und zu dem Ende um das Dasein Gottes, oder der Mitmenschen und um deren Uebereinstimmung mit Sicherheit wissen. Der Auctoritätsglaube kann folglich unmöglich der alleinige Grund unserer Gewißheit sein.

c) Das unmittelbare Gottschauen der Ontologisten (vgl. §. 9, 3). Nach den Ontologisten ist in unserem Erkennen nur Wahrheit und Gewißheit desselben, weil und sofern wir mit Gott, der absoluten Wahrheit, unmittelbar verbunden sind und in ihm die uns erreichbaren Wahrheiten schauen. Nun ist allerdings Gott der erste und höchste Grund, wie aller Wahrheit, so auch aller Gewißheit, aber darum nicht der nächste Grund der Gewißheit unserer Erkenntniß von den Dingen; wir müssen vielmehr über eine Reihe von Wahrheiten gegründete Gewißheit haben, ehe wir zu Gott, der für uns letzten und höchsten Wahrheit, gelangen und seines Daseins gewiß werden.

d) Die Denknothwendigkeit. Nach ihr liegt der Grund der Gewißheit für uns in der Nothwendigkeit, nicht anders denken zu können. Nun muß zugegeben werden, daß bei jeder Gewißheit eine Nöthigung für den Denkgeist vorhanden ist, so und nicht anders zu denken. Aber es fragt sich eben, worin der Grund dieser Nothwendigkeit zu suchen sei. Bleibt man bei der Denknothwendigkeit stehen, so hat man bloß einen subjectiven Gewißheitsgrund, wie dieses bei Kant der Fall war, welcher behauptete,

daß wir über die Gegenstände der Erfahrung nicht anders denken können, als die angeborenen Denkformen vorschreiben, aber eben deshalb auch über die Gegenstände als solche in Ungewißheit bleiben müssen. Die Denknothwendigkeit ist nur eine Eigenschaft des entschiedenen Fürwahrhaltens, und wir müssen über sie hinausgehen, um den Grund derselben kennen zu lernen.

§. 30. Positive Bestimmung des Gewißheitsgrundes.

1. Der Gewißheitsgrund, welcher uns die Wahrheit unseres Erkennens zu verbürgen im Stande ist, kann nicht rein subjectiv sein, sondern er muß in der erkannten Sache liegen. Ist diese so beschaffen, daß uns ihre Wahrheit einleuchtet, und wir einsehen, sie könne sich nicht anders verhalten, so haben wir eine untrügliche Gewißheit, wenn anders nicht alle und jede Sicherheit unseres Erkennens aufhören soll. Der Grund der Gewißheit ist also die einleuchtende Wahrheit der erkannten Sache oder die objective Evidenz. Indem wir diese einleuchtende Wahrheit erkennen und in Folge dessen zum nothwendigen Fürwahrhalten bestimmt werden, wird die Evidenz zu einer subjectiven. Die wahre subjective Evidenz, welche nur durch das Einleuchten der objectiven Wahrheit vermittelt wird, kann mit dem Irrthum nicht bestehen, wohl aber ist eine vermeintliche subjective Evidenz oder Klarheit möglich, die den Irrthum nicht ausschließt, weil sie nicht von der objectiven Wahrheit, sondern von subjectiven Stimmungen herrührt. Daher darf man nicht (mit Cartesius u. A.) die blos subjective „Klarheit und Deutlichkeit," welche auch eine scheinbare sein kann, zum Gewißheitsprincip machen, sondern man muß dieses Princip in die objective Klarheit setzen, welche aus der erkannten Sache hervor- und dem Denkgeiste einleuchtet.

2. Die objective Evidenz ist also der untrügliche Grund unserer Gewißheit. Diese Evidenz kann aber für uns eine verschiedene sein. Sie kann nämlich in der erkannten Sache liegen, so daß die Wahrheit uns aus der Sache selbst einleuchtet. Sie kann aber auch außerhalb der Sache liegen, so daß wir die Sache selbst nicht durchschauen und als zweifellos wahr begreifen, sondern aus der Art und Weise, wie sie uns mitgetheilt wird, mit Evidenz ihre Wahrheit einsehen. Darnach unterscheiden wir:

a) eine innere Evidenz, wenn aus der erkannten Sache selbst uns ihre Wahrheit einleuchtet.

b) eine äußere Evidenz, wenn äußere Gründe vorhanden sind, aus welchen mit Evidenz erhellt, daß wir die Sache für wahr halten müssen, ohne daß wir diese selbst durchschauen und verstehen. Diese Evidenz ist bei der Glaubensgewißheit vorhanden.

3. Die innere Evidenz kann wiederum eine doppelte sein. Die Wahrheit einer Sache kann uns nämlich sofort einleuchten, oder es bedarf noch einer näheren Begründung, wodurch die evidente Wahrheit der Sache zu Tage tritt. Hiernach unterscheiden wir:

a) eine unmittelbare Evidenz, wenn die Wahrheit eines Satzes sofort und unmittelbar einleuchtet. Bei dieser Evidenz, welche vorzugsweise und eigentlich diesen Namen verdient, ist die Ueberzeugung von der Wahrheit eines Urtheiles durch keine Gründe vermittelt, welche von der erkannten Wahrheit selbst verschieden sind. Aber darum ist diese Gewißheit keine grundlose, sondern sie bedarf nur keiner weiteren Begründung mehr, weil das Urtheil, indem es erkannt wird, auch zugleich als ein solches eingesehen wird, welches gar nicht anders sein könne, also den Grund der Gewißheit unmittelbar in sich selbst trägt und aus sich hervorleuchten läßt. Diese Evidenz ist bei den an sich gewissen Grundsätzen vorhanden.

b) eine mittelbare Evidenz, wenn die Wahrheit eines Urtheiles nicht unmittelbar einleuchtet, sondern erst durch Gründe aufgewiesen werden muß.

4. Die äußere Evidenz bei der Glaubensgewißheit ist stets eine vermittelte, weil sie sich auf den Charakter des Zeugen stützt, auf dessen Zeugniß hin wir von einer Wahrheit überzeugt werden: aber sie ist ganz verschieden von der mittelbaren inneren Evidenz. Denn die letztere, indem sie durch Schlußfolgerungen auf die unmittelbare Evidenz zurückgeführt wird, bewirkt, daß die Sache selbst als wahr und gewiß einleuchtet. Die erstere aber läßt die Sache selbst minder oder mehr dunkel und unverstanden und gewährt uns nur volle Sicherheit über die Wahrheit derselben, weil sie das Zeugniß als glaubwürdig erweiset.

§. 31. Verschiedene Grade der Gewißheit.

1. Je nachdem die Evidenz als Grund der Gewißheit unmittelbar oder mittelbar ist, in der erkannten Sache oder außerhalb derselben liegt, lassen sich verschiedene Grade der Gewißheit unterscheiden. Die Gewißheit enthält nämlich ein negatives und ein positives Moment.

a) Das negative Moment besteht in dem Ausschluß alles Zweifels, und dieses ist bei jeder Gewißheit in gleichem Grade vorhanden; denn wo noch irgend ein Zweifel obwaltet, da ist kein entschiedenes Fürwahrhalten möglich.

b) Das positive Moment ist die feste Zustimmung zu einer erkannten Wahrheit, und diese Festigkeit hängt von der ihr zu Grunde liegenden Evidenz ab und ist bei der einen Gewißheit größer und unerschütterlicher als bei der anderen.

2. Man unterscheidet in dieser Beziehung zwischen metaphysischer, physischer und moralischer Gewißheit.

a) Metaphysische Gewißheit ist bei allen analytischen Urtheilen vorhanden, deren Wahrheit aus der bloßen Betrachtung des Subjectes und Prädicates entweder unmittelbar oder mittelbar einleuchtet und zwar so einleuchtet, daß das Gegentheil in sich unmöglich erscheint. Die höchste metaphysische Gewißheit eignet den ersten Grundsätzen, welche sich unmittelbar als unfehlbar gewiß erweisen (principia per se nota). Diesen zunächst steht die mittelbare metaphysische Gewißheit derjenigen Vernunftwahrheiten, welche durch Zurückführung auf jene Grundsätze für uns evident werden.

b) Physische Gewißheit eignet den synthetischen (Erfahrungs-) Urtheilen, welche über Thatsachen der inneren und äußeren Erfahrung gefällt werden. Auch hier gibt es unmittelbar evidente Wahrheiten, nämlich die Thatsachen des inneren Sinnes als solche. Aber die Evidenz der äußeren Erfahrungsthatsachen ist nicht unmittelbar vorhanden, sondern muß durch Gründe aufgewiesen werden, und weil diese Gründe (der regelmäßige Lauf der Naturgesetze, normale Beschaffenheit der Sinnesorgane u. dgl.) in einzelnen Fällen schwach und angreifbar sind, und daher die zur Anerkennung zwingende Evidenz weniger stark vorhanden ist, so hat die physische Gewißheit der äußeren Erfahrungsthatsachen nicht den Grad der Festigkeit, welche die metaphysische Gewißheit auszeichnet.

c) Moralische Gewißheit kommt denjenigen Wahrheiten zu, welche auf Grund eines fremden Zeugnisses, also wegen der äußeren Evidenz für gewiß gehalten werden. Die Festigkeit des Fürwahrhaltens hängt hier nicht allein von der Ueberzeugung ab, daß der Zeuge die Wahrheit weiß, sondern auch, daß er aufrichtig ist. Dem Zweifel an die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ist demnach ein weites Feld geboten und die moralische Gewißheit noch leichter zu erschüttern als die physische. (In einem besonderen Sinne wird als moralische Gewißheit jene bezeichnet, welche sich auf die übereinstimmende Meinung der Menschen gründet und als solche den schwächsten Grad der Evidenz und der dieser entsprechenden Festigkeit besitzt).

3. Die metaphysische Gewißheit herrscht auf dem Gebiete der Mathematik; sie findet sich bei allen mathematischen Grundsätzen und den davon abgeleiteten Lehrsätzen. Daher nennt man sie auch mathematische Gewißheit. Ferner ist die metaphysische Gewißheit in der Philosophie vorhanden, jedoch nicht so vollkommen, wie in der Mathematik. Denn die Mathematik ist eine rein formale, von aller Existenz der meßbaren Größen absehende Wissenschaft; daher hat sie die höchste Evidenz in sich. Die Philosophie, insbesondere die Metaphysik, sucht denkend die Wirklichkeit in ihrem

Wesen, Grund und Ziel zu verstehen. Sie beruht also auch auf physischer Gewißheit, und die Wahrheit ihrer Sätze leuchtet keineswegs immer so ein, daß das Gegentheil sich als undenkbar erweiset, abgesehen davon, daß der Antheil, welchen Herz und Wille an diesen Wahrheiten nehmen, vielfach die Anerkennung und das Festhalten derselben beeinträchtigen. Die sogen. metaphysische Gewißheit hat also in der Metaphysik, wo sie ihrem Namen nach allein herrschen sollte, weniger Geltung als in der Mathematik. — Die physische Gewißheit ist auf dem Boden der Erfahrungsthatsachen, also in allen Erfahrungswissenschaften zu Hause. — Die moralische Gewißheit hat ihren Bereich auf dem Felde der Glaubensthatsachen, also in der Geschichtswissenschaft. Wir müssen aber in Bezug auf die Glaubensthatsachen wie zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben, (vgl. §. 22, 2), so zwischen natürlicher und übernatürlicher Glaubensgewißheit unterscheiden. Jene beruht auf der Evidenz, welche durch das Licht der Vernunft betreffs der Glaubwürdigkeit des Zeugen einleuchtet. Die übernatürliche Gewißheit dagegen gründet sich auf der durch das übernatürliche Gnadenlicht vermittelten Evidenz, womit die Wahrheit der göttlichen Offenbarung dem gläubigen Menschen einleuchtet, ohne daß er sie begreift. Diese übernatürliche Gewißheit steht unvergleichlich höher als jede natürliche und namentlich höher als die moralische Gewißheit.

2. Norm der Gewißheit.

§. 32. Die Gewißheitsnorm im Allgemeinen.

1. Wenn der Grund der Gewißheit in der unmittelbaren oder mittelbaren, inneren oder äußeren Evidenz liegt, womit die Wahrheit einer erkannten Sache uns einleuchtet, so müssen wir offenbar alles das für untrüglich gewiß halten, was mit dieser Evidenz ausgestattet ist. Hier entsteht aber die Frage: wann bei unseren Erkenntnissen Evidenz vorhanden sei. Gäbe es nur eine unmittelbare Evidenz, so daß mit dem Erkennen auch stets sofort die Wahrheit desselben einleuchtete, so wäre die beregte Frage eine müßige. Denn in der unmittelbaren Evidenz leuchtet die Wahrheit sofort ein, und die Möglichkeit des Irrthums sowie des Zweifels ist hier völlig ausgeschlossen. Mit einer solchen Evidenz erkennt der absolute Geist, welcher weder irren noch zweifeln kann. Aber unser beschränkter Denkgeist hat nur selten (nämlich bloß bei den höchsten Grundsätzen und den bewußten Thatsachen des Innenlebens als solchen) unmittelbare Evidenz; in den meisten Fällen muß die (innere oder äußere) Evidenz erst durch Begründung vermittelt werden. Daher bedarf es für uns einer Richtschnur, um zu entscheiden, wann bei einer Erkenntniß die hin-

reichende, Wahrheit verbürgende Evidenz vorhanden ist. Diese Richtschnur macht die Norm der Gewißheit aus.

2. Die Entscheidung darüber, welches die Norm unserer Gewißheit sei, muß verschieden ausfallen je nach der verschiedenen Ansicht über den Grund der Gewißheit, weil die Norm nur feststellt, wann der Grund der Gewißheit bei einer Erkenntniß vorhanden sei. Die Anhänger des Gefühlsglaubens (vgl. §. 29, 2, a) halten, soweit ihnen derselbe als Gewißheitsgrund gilt, diejenigen Wahrheiten für gewiß, welche sich als unmittelbar vernommen im Gefühle kund geben. Die Traditionalisten (vgl. §. 29, 2, b) setzen die Norm der Gewißheit in die Uebereinstimmung der Menschen, oder in die Lehre der allgemeinen Kirche; denn nur das stammt nach ihnen aus der göttlichen Uroffenbarung und ist als solches wahr, worin alle Menschen übereinstimmen, oder was die allgemeine Kirche lehrt. Den Ontologisten (vgl. §. 29, 2, c) gilt als Gewißheitsnorm die Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit der unmittelbar angeschauten absoluten Wahrheit. Die Vertreter der Denknothwendigkeit sind von der Wahrheit derjenigen Erkenntniß überzeugt, welche für wahr zu halten sie sich genöthigt fühlen. Da wir als Gewißheitsgrund die Evidenz erkannt haben, so müssen wir die Gewißheitsnorm dahin bestimmen, daß sie der Maßstab sei, nach welcher wir das Vorhandensein der Evidenz bei den verschiedenen Erkenntnissen abschätzen.

3. Die Norm der Gewißheit ist nicht bei allen Erkenntnissen eine und dieselbe, sondern verschieden nach der Evidenz, welche den verschiedenen Erkenntnissen zukommt. Denn eine andere ist, wie wir sahen, die metaphysische Evidenz der allgemeinen Wahrheiten, eine andere die physische der Erfahrungsthatsachen, eine andere die moralische der (natürlichen) Glaubenssachen. Die allgemeinen Wahrheiten leuchten dem Denkgeiste ein als solche, welche niemals anders sein können; die Erfahrungsthatsachen als zufällige Begebenheiten, welche der Denkgeist zwar nothwendig anerkennen muß, obschon sie unter Umständen auch nicht sein oder anders sein könnten; die Glaubenssachen sind Mittheilungen anderer Menschen, denen wir unter gewissen Voraussetzungen Glauben schenken müssen. Weil also die Evidenz bei diesen verschiedenen Erkenntnißweisen verschieden ist, so muß darnach auch der Maßstab der Beurtheilung, ob bei einer Erkenntniß die zum Fürwahrhalten erforderliche Evidenz stattfinde, verschieden sein. Wir haben demnach verschiedene Normen oder Kriterien der Gewißheit.

§. 33. Die Kriterien der Gewißheit.

1. Das Kriterium des Selbstbewußtseins. „Alle Innenzustände, die sich im Bewußtsein ankündigen, sind als thatsächliche Zustände

unzweifelhaft gewiß, und mit ihnen ist uns zugleich das Dasein des Ich verbürgt." Das Selbstbewußtsein kann uns nicht täuschen, sofern es das Dasein eines Innenzustandes und des damit behafteteten Ich ankündigt. Wohl kann der Denkgeist über die Beschaffenheit des Zustandes und des Ich zweifeln und irren, aber das Dasein beider muß er nothwendig für wahr halten. Das Erkennende und das Erkannte sind hier dem Sein nach identisch, und es ist nicht abzusehen, wie in dieser unmittelbaren Erfassung des Ich und seiner factischen Zuständlichkeit ein Irrthum obwalten könnte. Ja der Zweifel, welcher die Gewißheit der Selbstbewußtseinsthatsachen zu erschüttern wagte, würde sich für die Reflexion sofort als unausführbar herausstellen. Denn als Zweifel ist er doch ein Innenzustand und müßte als solcher selbst erst bezweifelt werden, ehe er das Vorhandensein eines anderen Zustandes anzuzweifeln berechtigt wäre. Das Selbstbewußtsein gibt uns also mit den Thatsachen zugleich die unmittelbare Evidenz derselben, aber es beleuchtet keine anderen Wahrheiten. Zwar ist das Selbstbewußtsein das Erstgewisse und Bedingung jeder anderen Gewißheit (sofern die Gewißheit nur im reflexiven Denken vorhanden, das Selbstbewußtsein aber die erste Reflexion und Voraussetzung jeder anderen Reflexion ist), aber es enthält in sich nichts, um die Gewißheit anderer Wahrheiten zu verbürgen.

2. Das Kriterium der Sinneswahrnehmung. „Was wir mittelst der Sinne über die Außendinge wahrnehmen, müssen wir in soweit für wahr halten, als die Sinne es uns vermitteln können, wenn wir überzeugt sind, daß die Sinne sich in normaler Beschaffenheit befinden, daß die Gegenstände ihnen in angemessener Weise gegenüberstehen, und daß wir im wachen Zustande sowie mit Aufmerksamkeit wahrnehmen." Daß Außendinge existiren und durch die Sinne zu unserer Kenntniß gelangen, läßt sich, wie früher (§. 11, 2) bemerkt wurde, im Ernste nicht bezweifeln. Wir haben eine unwillkürliche Gewißheit der Außenwelt, welche durch keine Reflexion umgestoßen werden kann; aber in Bezug auf die einzelnen Sinneswahrnehmungen sind Täuschungen möglich. Eigentlich täuschen die Sinne niemals, sondern der urtheilende Verstand läßt sich durch den Schein zum unrichtigen Urtheilen verleiten. Zur Vermeidung dieses Irrthums dient das Kriterium der Sinneswahrnehmung. Der Denkgeist muß erstlich nichts mehr und nichts weniger für wahr halten, als in der Sinneswahrnehmung wirklich enthalten ist und daher die Beschaffenheit, die Gesetze und die Tragweite der Sinneswahrnehmung, sowie die Umstände kennen und beachten, welche die Wahrnehmung des Gegenstandes verändern; er muß zweitens überzeugt sein, daß die Sinne in gesundem Zustande und normaler Disposition sind; endlich muß die Wahr-

nehmung im wachen Zustande und mit gehöriger Aufmerksamkeit geschehen. Sind diese Bedingungen erfüllt, so ist die wahrgenommene Thatsache dem Denkgeiste untrüglich gewiß, mit einer Evidenz, welche auf dem Gebiete der Thatsachen allein möglich ist. Wollte der Denkgeist trotz des Vorhandenseins dieser Bedingungen noch zweifeln, so müßte er consequent die Gewißheit der Außenwelt überhaupt aufgeben.

3. Das Kriterium der Vernunft. „Alle allgemeinen Wahrheiten (analytischen Urtheile), bei welchen es bloß der Zergliederung des Subjectsbegriffes bedarf, um ihre Richtigkeit einzusehen, sind **unmittelbar evident** und als solche untrüglich gewiß. Diejenigen Wahrheiten, welche nicht unmittelbar einleuchten, sind **mittelbar evident**, wenn sie durch richtige Schlußfolgerung aus unmittelbar evidenten Wahrheiten abgeleitet sind." Bei den Grundsätzen hat die Vernunft unmittelbare Einsicht; sie sind im vollkommensten und eigentlichsten Sinne evident. Diese Evidenz wird durch richtige Schlußfolgerung auf solche Sätze übertragen, die nicht durch unmittelbare Vernunfteinsicht gewiß sind. Denn was durch richtige Schlußfolgerung aus einem gewissen Satze abgeleitet wird, ist so gewiß als dieser Satz selbst. Indeß, je weiter die abgeleiteten Wahrheiten von den unmittelbar gewissen Wahrheiten abstehen, desto größer ist die Gefahr einer unrichtigen Schlußfolgerung, desto schwächer also ihre Evidenz. Hier besitzen wir in der **Uebereinstimmung** der Menschen (sensus communis) ein Hülfskriterium, um uns zu vergewissern, daß unsere Schlußfolgerung richtig war. Denn man kann nicht annehmen, daß alle oder viele (wissenschaftliche) Menschen in einer falschen Schlußfolgerung übereinstimmen.

4. Das Kriterium der Auctorität. „Die Mittheilungen Anderer müssen wir für wahr halten, wenn wir von der Untrüglichkeit des fremden Zeugnisses überzeugt sind." Bei den Wahrheiten (Erfahrungsthatsachen), welche wir nicht durch eigene Einsicht wissen, sondern allein durch Fürwahrhalten eines fremden Zeugnisses glauben können, ist nur eine äußere Evidenz möglich, nämlich die Einsicht, daß das Zeugniß untrüglich sei. Aber diese Einsicht gewinnen wir nicht unmittelbar, sondern nur unter Voraussetzung anderer Gewißheiten. Es muß uns vorher gewiß sein, daß der Mittheilende eine vernünftige Persönlichkeit, ein wahrheitsfähiges und wahrheitbezeugendes Wesen sei und (weil das äußere Zeugniß nur durch die Sinne vermittelt wird) daß wir den Sinneswahrnehmungen vertrauen können. Bei der Frage nun, wann die Untrüglichkeit des fremden Zeugnisses evident gewiß sei, haben wir zu unterscheiden zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Zeugniß.

a) Um ein menschliches Zeugniß für unzweifelhaft gewiß zu halten, muß sich feststellen lassen, daß der Zeuge die Wahrheit wußte und sie uns mittheilen wollte. Zu dem Ende ist eine Prüfung des fremden Zeugnisses anzustellen, und zwar nach den Regeln, welche wir in der Logik §. 51, 6 kennen gelernt haben.

b) In Bezug auf das göttliche Zeugniß bedarf es zum sicheren Fürwahrhalten nur der Ueberzeugung von der Existenz desselben oder von der Offenbarungsthatsache, also davon, daß Gott wirklich eine bestimmte Offenbarung gegeben habe. Gleichgültig ist es dabei, ob der Offenbarungsinhalt, welcher niemals widervernünftig sein kann, übervernünftig ist, oder nicht. Aber wie gelangt man zur Ueberzeugung von der Offenbarungsthatsache? Ist die Offenbarung unmittelbare Mittheilung Gottes, so muß, wie auch immer, die Gewißheit mitgegeben werden, daß Gott selbst der Offenbarende sei. Geschieht die Offenbarung mittelbar durch Gesandte, Propheten u. dgl., so müssen diese nicht allein sittlich gute Charaktere sein, nicht allein selbst an ihre göttliche Sendung glauben, sondern diese auch durch außerordentliche, den menschlichen Kräften an sich unerreichbare Thaten (Wunder und Weissagungen) documentiren; endlich muß sich in der Offenbarung ein Gottes würdiger Zweck erkennen lassen.

B. Der Zweifel.

§. 34. Möglichkeit und Verschiedenheit desselben.

1. Weil wir in Folge unseres beschränkten Erkennens weder alles an sich Erkennbare erfassen können, noch auch alles für uns Erkennbare mit unmittelbarer Evidenz und ohne Gefahr des Irrthums einsehen, sondern in vielen Fällen durch Nachdenken, durch Abwägung von Gründen und Gegengründen und durch Anwendung der Gewißheitskriterien uns über das Vorhandensein der Evidenz Rechenschaft geben müssen, so ist es unvermeidlich, daß wir häufig unentschieden sind, ob sich eine Sache so oder anders verhalte. Diese Unentschiedenheit nennen wir Zweifel (von „zwei“ und „Fall“, weil zwei Fälle oder Möglichkeiten zu urtheilen vorhanden und wir ungewiß sind, für welchen wir uns entscheiden sollen). Die Möglichkeit des Zweifels liegt also, wie die des Irrthums, in der Unvollkommenheit und Beschränktheit unseres Erkennens. Wenn sich die Erkenntnißgegenstände sämmtlich mit solcher Evidenz uns darstellten, daß wir sie sofort denknothwendig hinnehmen müßten, so wäre der Zustand des Zweifels unmöglich. Möglich ist er eben dadurch, daß die Dunkelheit, mit der sich viele, ja die meisten Erkenntnißobjecte darbieten, unserem Denken Willkür gestattet und sein Urtheil in schwankender Ungewißheit erhält.

2. Der Zweifel ist entweder ein negativer, wenn kein hinlänglicher Grund für das Fürwahrhalten vorhanden ist, oder ein positiver, wenn sich (wirkliche oder scheinbare) Gründe gegen das Führwahrhalten erheben. Jenachdem diese Gegengründe schwächer oder stärker sind, hat der Zweifel verschiedene Grade:

a) Die Meinung ist ein nicht an sich, wohl aber für den Meinenden hinreichend begründetes Fürwahrhalten. Es gibt hier Gegengründe, welche die Sache zweifelhaft erscheinen lassen; allein diese haben für den Betreffenden, welcher die Meinung hegt, zu wenig Gewicht, um sein Fürwahrhalten aufzuheben. Die Meinung ist also bloß subjective Gewißheit des Einzelnen. Objectiv genommen ist die Meinung ein Satz, für dessen Wahrheit triftige Gründe sprechen, so daß man ihn vernünftiger Weise annehmen kann, ohne deshalb das Gegentheil als durchaus unwahr zu erkennen.

b) Die Wahrscheinlichkeit ist ein Zustand der Unentschiedenheit, welcher mehr zum Fürwahrhalten, als zum Gegentheil hinneigt. Im objectiven Sinne nennen wir einen Satz wahrscheinlich, für dessen Wahrheit ein Uebergewicht von Gründen vorhanden ist. Hier wiegen die Gründe, welche für die Wahrheit der Sache sprechen, schwerer als die Gegengründe. Im umgekehrten Falle, wenn die Gegengründe überwiegen, ist ein Satz unwahrscheinlich an sich und ruft in uns den subjectiven Zustand der Unwahrscheinlichkeit hervor. Sowohl die Wahrscheinlichkeit, wie die Unwahrscheinlichkeit sind verschiedener Grade fähig, je nach der Verschiedenheit der Gründe und Gegengründe. So spricht man von einer sehr wahrscheinlichen, einer kaum wahrscheinlichen, einer höchst unwahrscheinlichen Ansicht. Sofern die Gründe und Gegengründe für eine Behauptung nach Zahl und Gewicht oder Bedeutsamkeit sich mathematisch berechnen lassen, unterliegen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit dem mathematischen Calcul. Aber die höchste Wahrscheinlichkeit ist noch keine Gewißheit. Die Probabilisten (Condorcet, la Place u. A.), welche die Wahrheit aller unserer Erkenntnisse nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung bemessen wollen, müssen dem Menschen die Fähigkeit, irgend einer Wahrheit gewiß zu werden, eigentlich ganz absprechen.

c) Der Zweifel im engeren Sinne ist vorhanden, wenn Gründe und Gegengründe sich das Gleichgewicht halten, und daher der Denkgeist weder zum Fürwahrhalten, noch zum Gegentheil hinneigt, sondern in schwankender Ungewißheit bleibt. Objectiv ist ein Satz zweifelhaft (im engeren Sinne), wenn eben so viele und triftige Gründe für denselben sprechen, als sich gegen denselben geltend machen.

§. 35. Berechtigung des Zweifels.

1. Der Zweifel ist wegen der Unvollkommenheit unseres Erkennens nicht nur möglich, sondern auch berechtigt. Denn die Wahrheit, welche wir suchen, bietet sich nicht offen und lauter dar, sondern vielfach versteckt und von Irrthümern getrübt. Was das gewöhnliche Bewußtsein für wahr hält, enthüllt sich dem Nachdenken und der Untersuchung als großentheils falsch, oder nur halb wahr. Verjährte Vorurtheile, gedankenloses Urtheilen nach dem bloßen Scheine, Neigungen und Leidenschaften haben das gewöhnliche Bewußtsein mit Irrthümern angefüllt. Gerade der Zweifel treibt zum Nachdenken an, reinigt und läutert unser Wissen, befreit von Vorurtheilen, bewahrt vor leichtfertigen Ansichten und unbegründeten Urtheilen.

2. Der Zweifel ist also schätzbar als Durchgangsstadium zur Erfassung der lauteren Wahrheit; er ist heilsam für den irrthumsvollen Denkgeist, aber nur, wenn er sich in den gehörigen Schranken hält. Ein grenzenloser Zweifel, ein systematisches Verzweifeln an aller Wahrheit hat durchaus keine Berechtigung; denn er nimmt dem wahrheitsbedürftigen Menschengeiste von vornherein alle und jede Möglichkeit, irgend einer Wahrheit gewiß zu werden. Dieses ist der *principielle* Zweifel oder eine zum System entwickelte Zweifelsucht. Weil er davon ausgeht, daß der Mensch keine einzige Wahrheit mit Gewißheit erkennen könne, so ist er der Tod aller Wahrheit und Gewißheit für die Vernunft, ja der Tod der Vernunft selbst, welche nach Wahrheit dürstet und ohne sie nicht leben kann; daher bleibt der principielle Zweifel oder der sogen. Skepticismus, wie wir sehen werden, sich nicht consequent, und diese Inconsequenz begeht die irregeleitete Vernunft gegen ihren Willen aus Selbsterhaltungstrieb.

3. Von diesem principiellen, schrankenlosen Zweifel ist aber zu unterscheiden der sogen. *methodische* Zweifel, welcher nur als Methode der Forschung angewendet wird, und zwar in der Absicht, um ein möglichst gründliches, irrthumsloses Wissen zu gewinnen. Dieser Zweifel ist kein eigentlicher, positiver, sondern bloß ein angenommener, fingirter Zweifel. Hiernach wird das, was im gewöhnlichen Bewußtsein gegeben ist, vorläufig als unsicher hingestellt, bis es durch die Reflexion geprüft, das Unhaltbare ausgeschieden, und das Wahre als solches begründet und als gewiß festgestellt ist. Dieser *methodische* Zweifel hat allerdings seine Berechtigung, aber nur sofern er ein angenommener bleibt und nicht in den positiven, alle Gewißheit wirklich aufgebenden Zweifel umschlägt. Wenn man mit Rosenkranz fordert, daß „die Wissenschaft durch die Höllenfahrt des Zweifels zur Himmelfahrt des Wissens durchdringen müsse; daß die

Halbheit des relativen Zweifels und seines bloßen Fegfeuers dem Ernste der Erkenntniß nicht genüge", so ist der methodische Zweifel zum principiellen geworden, und man muß alle Hoffnung, aus dem Labyrinth des Zweifels einen Ausgang zu finden, aufgeben. Denn wo alle Gewißheit aufgegeben ist, da läßt sich durch die Reflexion keine Gewißheit wiedergewinnen. Daher mußte die Hegel'sche Philosophie nicht erst in ihrem Resultate, sondern schon in ihrem voraussetzungslosen Anfange sich zum Skepticismus bekennen. Nicht anders verhält es sich mit Hermes, welcher behauptete, daß die natürliche Gewißheit nur so lange bestehen könne, bis die Reflexion eintrete, daß aber dann Alles ungewiß werde und es so lange bleiben müsse, bis eine absolute Nöthigung der Vernunft, uns zu entscheiden, vorhanden sei. Diese absolute Nöthigung würde, wenn Hermes folgerichtig gedacht hätte, bei keiner Erkenntniß mehr eingetreten sein, und auch sein methodischer Zweifel mußte in den principiellen auslaufen. Nicht so radical ist der methodische Zweifel des Cartesius, welcher den Versuch anstellte, diejenige Wahrheit aufzufinden, welche gar nicht bezweifelt werden könne, aber von diesem Versuche nur die philosophische Gewißheit abhängig machen wollte. Indeß hat auch er den Zweifel zu weit ausgedehnt. Von der ersten gewissen Wahrheit, welche er durch methodisch fortgesetzten Zweifel fand, nämlich vom eigenen Dasein (dubito, ergo cogito, ergo sum) gab es für ihn consequent keinen Ausweg zu anderen Gewißheiten. Denn hatte Cartesius in seinem methodischen Zweifel alle Wahrheit aufgegeben und nur die Thatsache gerettet, daß er ein denkendes Wesen sei, so konnte er aus dieser Thatsache keine allgemeine Wahrheit folgern, noch auch gewiß werden, daß den Gedanken, welche er in sich fand, eine objective Realität entspreche. Gesetzt er fand den Gedanken Gottes in sich, so konnte er das Dasein Gottes daraus nicht ableiten schon deshalb nicht, weil ihm jede allgemeine Wahrheit (insbesondere das Causalitätsgesetz) fehlte. Kurz, Cartesius mußte bei seiner ersten gewissen Thatsache stehen bleiben.

§. 36. Grenzen des Zweifels.

1. Der Zweifel hat also, wenn er berechtigt sein soll, seine Grenzen. Der Durchgang von der unwillkürlichen oder vorreflexiven zur wissenschaftlichen oder reflexiven Gewißheit kann nicht die „Höllenfahrt" des allgemeinen Zweifels sein; vielmehr muß die Reflexion, wenn sie den methodischen Zweifel anwendet, um zu einer begründeten Gewißheit zu gelangen, mehr als Eine Gewißheit des gewöhnlichen Lebens einfach hinnehmen.

2. Es gibt **Grundgewißheiten**, welche so feststehen, daß der Versuch sie zu bezweifeln sich sofort als vergeblich erweiset. Diese sind eine Grundbedingung, eine Grundthatsache und eine Grundwahrheit.

a) Die **Grundbedingung** ist die **natürliche Befähigung** der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit. Wird diese Befähigung von vornherein bezweifelt, so ist alles Suchen nach Wahrheit und Gewißheit unmöglich. Nur die wahrheitsfähige Vernunft kann nach Wahrheit streben. Wenn daher Kant kritisch untersuchen wollte, nicht allein in wie weit, sondern auch, ob überhaupt der Denkgeist wahrheitsfähig sei, so hat er sich eine unlösbare Aufgabe gestellt, gleich jenem schlauen Scholasticus, welcher sich vornahm, nicht eher ins Wasser zu gehen, als er bis er schwimmen gelernt hätte.

b) Die **Grundthatsache** ist die eigene **Existenz**. Niemand kann im Ernste sein eigenes Dasein bezweifeln; wenn er es thäte, so würde schon dieser Zweifel, wie Cartesius mit Recht bemerkt, ihm von seinem Dasein Kunde geben. Auch die Skeptiker leugnen, obwohl inconsequent, diese Thatsache nicht. Jeder findet im Selbstbewußtsein, daß er existirt, und zwar mit einer bestimmten Zuständlichkeit existirt. Auch die verschiedenen Zustände sind mit dem eigenen Dasein unzweifelhaft gewiß gegeben.

c) Die **Grundwahrheit** ist das Gesetz des **Widerspruches**, daß nämlich etwas nicht zugleich sein und nicht sein könne. Mit der Leugnung dieses Gesetzes ist die absolute Denkwillkür zum Gesetz erhoben und der Skepticismus als Princip erklärt. Mit dieser Grundwahrheit sind auch jene allgemeinen Wahrheiten dem Bereiche des berechtigten Zweifels entrückt, deren Leugnung consequent die Aufhebung jener Grundwahrheit fordert. Es sind dieses die analytischen Wahrheiten, welche mit unmittelbarer Evidenz einleuchten.

§. 37. Ueberwindung des Zweifels.

1. Der Zweifel muß also, um Berechtigung beanspruchen zu können, sich innerhalb bestimmter Grenzen halten. An die genannte Grundbedingung, Grundthatsache und Grundwahrheit darf er sich gar nicht wagen. Mit dem Anzweifeln dieser Wahrheiten verfällt man sofort dem radicalen Zweifel. In Betreff aller übrigen Wahrheiten ist wenigstens der methodische Zweifel gestattet, freilich in verschiedenem Grade. So kann das Dasein der Außenwelt im Ernst nicht bezweifelt werden, wenn auch über das Dasein und die Beschaffenheit bestimmter Objecte der Wahrnehmung Zweifel entstehen können. Wohl aber läßt sich der methodische Zweifel

auch bei der Gewißheit vom Dasein der Außenwelt anwenden, um eben diese Gewißheit wissenschaftlich zu rechtfertigen. Da zeigt es sich dann, daß ohne ein Gegenständliches wir unser Erkennen selbst nicht erklären könnten und mit dem Leben in den grellsten Widerspruch träten, wenn wir die Außenwelt aufgäben (vgl. §. 8). Ebenso können wir, zwar wohl methodisch, aber nicht ernstlich die Gewißheit der obersten Principien des sittlichen Handelns und der sittlichen Ordnung bezweifeln, weil der ernstliche Zweifel daran einen Protest des Gewissens hervorrufen würde, welcher nur durch Aufgeben jenes Zweifels zu beschwichtigen wäre. Im Uebrigen ist bei allen Erkenntnissen, deren Wahrheit mit Gründen bestritten werden kann, der Zweifel heilsam und fruchtbringend. Denn er regt zum Nachdenken und Forschen an, vervollkommnet das Denken, mehrt die Erkenntniß, reinigt sie vom Beisatze des Irrthums und gibt der schwankenden Gewißheit Festigkeit. Indeß hat der Zweifel doch nur als Mittel zum Zweck, nämlich zur Erreichung der Wahrheit, Bedeutung. An und für sich ist er eine Unvollkommenheit, und vollkommener ist der Zustand der Gewißheit. Daher muß das Streben des wahrheitsuchenden Geistes dahin gerichtet sein, den Zweifel nach Möglichkeit und zwar ohne Gefahr des Irrthums zu überwinden.

2. Um den Zweifel, so weit dieses der beschränkten menschlichen Vernunft möglich ist, zu überwinden, muß das Streben nach Wahrheit ein *ernstes*, ein *vernünftiges* und ein *lauteres* sein. Das Streben muß erstlich ein *ernstes* sein. Nur selten leuchtet die Wahrheit mit solcher Evidenz ein, daß sich gar kein Zweifel an sie wagen kann, oder doch der versuchte Zweifel sich sehr bald als widersinnig erweisen würde In den meisten Fällen muß die Evidenz der Wahrheit aus verborgener Tiefe hervorgeholt und ans Licht gezogen werden. Daher hat das Streben, die obwaltenden Zweifel zu überwinden, mit jenem Ernste, mit jener Energie und Ausdauer zu geschehen, welche nicht ruhen lassen, bis die Vernunft an dem erreichbaren Ziele angelangt ist. Mit jenem Ernste, den die Wahrheit fordert, muß man durch angestrengtes Nachdenken, durch eifriges Forschen, durch sorgfältiges Abwägen der Gründe und Gegengründe über die Zweifel und Bedenken hinaus zur vollbegründeten Wahrheit durchzudringen suchen.

3. Das Streben nach Wahrheit muß ferner ein *vernünftiges* sein, d. h. man muß nur dort volle Gewißheit suchen, wo sie erreichbar, und dann nur jene Gewißheit, welche für die betreffende Erkenntniß allein möglich ist. Denn es wäre unvernünftig, wenn man dort nach Gewißheit strebte, wo sie überhaupt, oder unter den obwaltenden Umständen noch nicht möglich ist; und nicht minder unvernünftig wäre es, für alle

Erkenntnisse eine und dieselbe Evidenz zu verlangen. Man muß wissen, sagt Pascal, wo es nothwendig ist, zu zweifeln, zu behaupten, zu glauben und sich zu unterwerfen; wer dieses nicht weiß, kennt die Kraft der Vernunft nicht. Eine andere ist, wie wir sahen, die mathematische, eine andere die physische, eine andere die moralische Evidenz, und je nach der Verschiedenartigkeit der Erkenntnisse ist die eine oder die andere Evidenz anzustreben.

a) Erheben sich Zweifel in Betreff allgemeiner Vernunftwahrheiten, so sind diese durch logisch richtige Zurückführung auf evident gewisse Wahrheiten zu entfernen. Hier ist mathematische Evidenz anzustreben, die Wahrheit so zu begründen, daß das Gegentheil als undenkbar und unmöglich erscheint.

b) Handelt es sich um Erfahrungsthatsachen, so wäre es unvernünftig, eine mathematische Gewißheit erreichen zu wollen. Denn man gewinnt bei einer Erfahrungsthatsache niemals die Einsicht, daß das Gegentheil unmöglich sei, sondern muß sich mit der physischen Gewißheit zufrieden geben. Die Existenz der Außenwelt im Allgemeinen als unzweifelhaft vorausgesetzt, ist die Gefahr der Sinnestäuschung durch Anwendung des betreffenden Gewißheitskriteriums (vgl. §. 33, 2) zu vermeiden, und sind weiterhin durch Befolgung der inductiven Methode (vgl. Logik, §. 51, 3) die Thatsachen nach ihrer Beschaffenheit möglichst sicher zu stellen.

c) Betreffs derjenigen Wahrheiten, die nur einer moralischen Gewißheit fähig sind, darf man erst recht keine mathematische Evidenz beanspruchen, sondern hier hat man das Kriterium der Auctorität (vgl. §. 23, 4) anzuwenden, also die Glaubwürdigkeit des fremden Zeugnisses und bezüglich der Offenbarungswahrheiten die Offenbarungsthatsache sorgfältig zu prüfen.

4. Das Streben nach Wahrheit muß endlich ein l a u t e r e s sein. Wie Vorurtheile, Gefühle, Neigungen und Leidenschaften einerseits zum leichtfertigen Urtheilen, zur voreiligen Ueberzeugung und somit zum Irrthum verleiten, so nähren sie andererseits den Zweifel und halten von der Anerkennung der Wahrheit ab. Ist der Zweifel an einer Wahrheit Herzensangelegenheit, so findet man denselben, so haltlos er auch an sich sein möge, ganz vernünftig, und das Festhalten der betreffenden Wahrheit bald höchst lächerlich. Man verschanzt sich gegen die Wahrheit durch allerlei Scheingründe und entdeckt immer neue Zweifelsgründe gegen dieselbe, wenn sie mit den Vorurtheilen, Neigungen und Sonderinteressen nicht vereinbar ist. Wenn daher die Mathematik allgemeine und unbestrittene Anerkennung findet, so hat dieses nicht allein darin seinen Grund, daß sie dem Denkgeiste so evident einleuchtet, sondern auch darin, daß sie als

rein formale Wissenschaft die Interessen des Herzens nicht berührt und keine subjective Vorliebe oder Abneigung für oder gegen einzelne ihrer Sätze einflößt. Ganz anders verhält es sich mit den metaphysischen Wahrheiten. Sie berühren die tiefsten Herzensangelegenheiten, durchkreuzen überall die Sonderinteressen, und deshalb duldet so oft das Herz nicht ihre Anerkennung von Seiten des Verstandes. Daher so häufig der vielgestaltige Zweifel gegen das Dasein Gottes, sowie gegen die religiös-sittlichen Wahrheiten; daher der verzweifelte Kampf gegen die Anerkennung der Offenbarungswahrheiten. Man läßt sich eher hundert Ungereimtheiten und Widersprüche gefallen als ein halbes Wunder. Das Streben nach Wahrheit muß also ein lauteres sein, frei von selbstsüchtigen Zwecken und unlauteren Neigungen. Das Geistesauge muß klar sein, unverwirrt durch beunruhigende Gewissensbisse, ungetrübt durch vernünftelnde Leidenschaften, allein und rein auf die Wahrheit gerichtet und bereit, sie anzuerkennen, weil sie Wahrheit ist. Man muß deshalb bei aufstoßenden Zweifeln festzustellen suchen, ob es Zweifel des Verstandes sind, d. h. solche, die allein und unmittelbar vom Verstande kommen, oder aber Zweifel des Herzens, d. h. solche, welche vom Herzen dem Verstande eingegeben sind. Jene sind durch ruhiges Nachdenken und ernstes Forschen zu heben. Bei diesen muß vor allem das Herz von selbstsüchtiger, hochmüthiger Gesinnung geläutert werden, damit der Verstand klar werde und bleibe.

§. 38. Der sogen. Skepticismus.

1. Diejenige philosophische, oder vielmehr unphilosophische Ansicht, welche den Zweifel zum Princip erhebt und die Möglichkeit der Ueberwindung desselben durch das vernünftige Denken von vornherein ausschließt, wird Skepticismus genannt. Derselbe dehnt den positiven Zweifel auf das ganze Erkenntnißgebiet aus und behauptet, daß man mit der bloßen Vernunft keiner objectiven Wahrheit gewiß werden könne. Geschichtlich ist der Skepticismus stets am Schluße einer Periode des philosophischen Denkens, aber in verschiedenen Formen, aufgetreten: bald in strenger, bald in milderer Gestalt, bald als offen hingestelltes Princip, bald als Resultat der philosophischen Forschung. Wir haben hier zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen und dem theologischen Skepticismus.

a) Der allgemeine Skepticismus behauptet, daß der Mensch schlechterdings keine einzige Wahrheit mit völliger Gewißheit erkennen könne. Er beruft sich für diese Behauptung bald auf die häufigen Sinnestäuschungen, auf die Veränderlichkeit und Unbeständigkeit der Erkennt-

nißgegenstände, sowie auf die wesentliche Verschiedenheit unserer Vorstellungen von den vorgestellten Gegenständen, bald auf die Schwäche der so viele Irrthümer aushheckenden Vernunft und auf die Widersprüche der einzelnen Menschen in Bezug auf dieselben Wahrheiten, bald auf die Unbeweisbarkeit der Denkgesetze sowie der Zuverlässigkeit unserer Vernunft überhaupt. Die alten Pyrrhoniker (Pyrrhon, Timon, Aenesidem, Sextus Empirikus) forderten, weil Alles zweifelhaft sei, daß man sich jedes entschiedenen Urtheiles enthalte. Die Akademiker (Arkesilaos, Karneades u. A.) trauten dem Denkgeiste wenigstens die Möglichkeit zu, zu einer wahrscheinlichen Meinung zu gelangen. Im Uebergangsstadium zur neueren Philosophie bekämpfte man zumeist im Interesse des Glaubens die Fähigkeit der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit. (So Montaigne, Sanchez, Pierre Charron, de la Mothe le Vayer u. A.) Bayle wendete seinen großen Scharfsinn an, um überall Widersprüche des Glaubens mit der Vernunft und dieser mit sich selbst aufzudecken. Hume ließ alles objective Wissen in subjectives Meinen aufgehen. Kant kritisirte das skeptische Resultat heraus, daß man über die Gegenstände an sich nichts wissen könne. Dem Idealisten Fichte „verwandelte sich alle Realität in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, der da träumt". Der allwissende Pantheismus Hegel's vernichtete mit der Aufhebung der höchsten Denkgesetze alle Gewißheit für das vernünftige Denken und mußte consequent in dem nichtswissenden Skepticismus endigen, wenn nicht mit demselben anfangen.

b) Der theologische Skepticismus kennzeichnet sich durch die Behauptung, daß unsere Vernunft nur auf dem empirischen, historischen und mathematischen Gebiete gewisse Erkenntnisse gewinnen könne, nicht aber in Betreff übersinnlicher religiöser Erkenntnisse. So sprachen die Reformatoren (Luther, Calvin und deren Anhänger) und die Jansenisten dem gefallenen Menschen allen Gebrauch der Vernunft in Bezug auf Gott und göttliche Dinge ab. Dasselbe thaten im Interesse des Glaubens Huet und Hirnhaim, sowie die neueren Traditionalisten (de la Mennais, Bautain, Bonetty, Ventura, während Bonald noch weiter ging [vgl. §. 23, 4, a]).

2. Der Skepticismus ist sowohl als allgemeiner, wie als theologischer durchaus verwerflich.

a) Der allgemeine, alle objective Gewißheit zerstörende Skepticismus ist in sich unmöglich. Denn sein Grundsatz, daß der Mensch keiner gewissen Erkenntniß fähig sei, ist entweder gewiß oder zweifelhaft; in beiden Fällen hat der Skepticismus sich selbst gerichtet. Und die Gründe, welche er für sich geltend macht, sind entweder gewiß oder ungewiß; in

beiden Fällen kommt er mit sich in Widerspruch. So sehr ist die Vernunft für die Erkenntniß der Wahrheit bestimmt, daß sie mit sich selbst in Widerspruch treten muß, wenn sie ihre Wahrheitsfähigkeit in Zweifel zieht. Der Wahrheitstrieb läßt der Vernunft im allgemeinen Zweifel keine Ruhe und treibt unaufhaltsam zum Fürwahrhalten hin. „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker", sagt Pascal. Auch mit der Erkenntniß des bloß Wahrscheinlichen kann sich die Vernunft nicht zufrieden geben, abgesehen davon, daß in dieser milderen Form des allgemeinen Skepticismus, wie ihn die Akademiker aufstellten, ein neuer Widerspruch liegt. Denn was ist wahrscheinlich? Offenbar das, was dem Wahren nahe kommt. Also kann niemand behaupten, etwas sei wahrscheinlich, wenn er keiner Wahrheit gewiß werden kann. — Der Skepticismus ist auch in seinen Consequenzen verwerflich. Denn er hebt alle Wissenschaft auf, weil ein ernstes Streben nach Erkenntniß der Wahrheit aufhört, sobald dieses Streben als fruchtlos hingestellt wird; er verwischt den Unterschied zwischen Mensch und Thier, weil die Vernunft, welche sich in ihrem Streben nach Wahrheit für ohnmächtig erklärt, sich selbst aufgibt; er ist mit dem praktischen, insbesondere dem sittlichen Leben unverträglich, weil dieses in vielen Dingen, namentlich für das sittliche Handeln, zweifellose Gewißheit fordert.

b) Der theologische Skepticismus leidet an Halbheit und Inconsequenz. Denn wenn im natürlichen (empirischen, historischen, mathematischen) Gebiete Gewißheit zugestanden wird, so müssen auch die allgemeinen Denkgesetze für dieses als gültige anerkannt werden. Und dann ist nicht abzusehen, warum nach diesen Gesetzen nicht Schlußfolgerungen in Bezug auf metaphysische und moralische Wahrheiten gestattet sein sollen. — Zudem haben wir in dem angeborenen Wahrheitstriebe ein unbezwingbares Streben nach höherem Wissen als in empirischen, handgreiflichen Dingen geboten wird, gleichsam ein Heimweh nach religiös-sittlichen Wahrheiten. Sie betreffen die höchsten Güter des Menschen, machen seine Würde und seinen Ruhm aus. Gegen die Zweifelsucht in Betreff dieser Wahrheiten thut die Natur des Menschen, sein Wissens- und Ehrtrieb Einsprache. Und das Gewissen protestirt im Namen der sittlichen Menschennatur, wenn man seine Grundsätze in Zweifel zieht. Der vernunftbegabte Mensch erniedrigt sich zum unvernünftigen Thiere, wofern er sich diesem Skepticismus hingibt. — Wird aber der theologische Skepticismus gerade im Interesse des übernatürlichen christlichen Glaubens angerufen, so vergißt man, daß dadurch dem Glauben ein schlechter Dienst geschieht, weil ihm die vernünftige Grundlage genommen wird. Diese besteht darin, daß die Vernunft sich über die Offenbarungsthatsache (daß nämlich

Gott, das allwahrhaftige und zum Glauben verpflichtende Wesen gesprochen hat) Gewißheit zu verschaffen im Stande ist. Wird dem Glauben diese Grundlage entzogen, so muß er unvernünftig und daher hinfällig werden. So geschah es, daß der übergläubige Protestantismus bald in glaubenslosen Rationalismus umschlug, und daß de la Mennais, der Tertullian unsers Jahrhunderts, ein Ungläubiger wurde.

III. Theil.

Grenzen der Erkenntniß.

§. 39. Die Erkenntnißgrenzen im Allgemeinen.

1. Im menschlichen Erkennen findet sich Wahrheit neben Irrthum, Gewißheit neben Zweifel vor, und hierdurch kennzeichnet sich dasselbe eben als ein beschränktes und unvollkommenes. Die Nichtswisserei des Skepticismus, welche die Vernunft für ohnmächtig zur Erreichung der Wahrheit erklärt, ist so verwerflich wie die Allwisserei des Pantheismus, welche für die Kraft der Vernunft keine Grenze kennt. Nur ein absolut vollkommenes Wesen durchschaut alles Erkennbare in vollkommenster Weise, sowie nur ein vernunftloses Wesen keiner Wahrheit und Gewißheit fähig ist. Der Menschengeist steht in der Mitte zwischen der absoluten Vernunft und der Unvernunft; er kann weder Nichts, noch Alles wissen; nur innerhalb gewisser Grenzen vermag er die Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen. Diese Grenzen müssen wir jetzt näher erforschen, und zwar zunächst für das menschliche Erkennen im Allgemeinen, dann im Besonderen.

2. An und für sich reicht die objective Erkennbarkeit genau so weit wie das wirkliche und mögliche Sein. Alles, was ist oder sein kann, läßt sich erkennen, wenn nur eine Vernunft da ist, welche es zu erfassen vermag. Die absolute Vernunft hat daher nur an dem Nichts, als dem an sich Unerkennbaren, ihre Grenze. Für den Menschengeist aber ist das Seiende nur insoweit erkennbar, als es den Bedingungen seines Erkennens entspricht. Diese Bedingungen sind mit der Beschränktheit des Menschengeistes nothwendig gegeben. Wäre er ein absolutes Sein und Urheber alles endlichen Seins, so würde er letzteres aus sich, in seinem absoluten Selbstbewußtsein, erkennen. Nun aber kann er aus seinem Selbstbewußtsein nur sich selbst erkennen, alles andere Sein steht ihm unabhängig

gegenüber und dieses muß sich ihm auf irgend eine Weise offenbaren, wenn es ihm bekannt werden soll. Diese Offenbarung kann nur mittelst der Sinne geschehen. Die Sinne müssen die Objecte dem Denkgeiste vorführen, damit dieser sie denkend erfassen könne. Das außer uns Wirkliche kann sich aber unmittelbar oder mittelbar sinnlich offenbaren; d. h. es kann selbst gegenwärtig oder bloß in seinen Wirkungen erscheinen. Auch im letzteren Falle vermögen wir durch das Causalitätsgesetz ein wirkliches Sein, nämlich als bewirkende Ursache der Erscheinung zu erkennen. Hiermit ist die Grenze unseres Erkennens im Allgemeinen gegeben: Wir können nur dasjenige erkennen, was selbst oder in seinen Wirkungen uns sinnlich erscheint oder innerlich wahrgenommen wird. Somit vermögen wir die sinnenfälligen Dinge, dann in der Reflexion unser eigenes Wesen mit seinen factischen Zuständlichkeiten, endlich alle Ursachen, sofern sie sich in sinnenfälligen Wirkungen offenbaren, zu erkennen. (Vgl. §. 10 u. ff. über die einzelnen Erkenntnißquellen.)

3. Mit dieser Grenzbestimmung der Vernunft soll aber durchaus nicht dem Kantischen Sensualismus das Wort geredet werden, als ob wir über die sinnliche Erscheinung hinaus Nichts erkennen könnten. Wir erkennen, wie früher gezeigt wurde (§. 17), das Wesen hinter den Erscheinungen und solche übersinnliche Wesen, die sich in sinnenfälligen Wirkungen offenbaren. Stellt sich nun, wie die Metaphysik des Näheren zu untersuchen hat, die Welt als eine Wirkung Gottes, der ersten Ursache, heraus, so sind wir im Stande, durch Betrachtung der Welt Gottes Dasein und Eigenschaften, sowie die Beziehungen Gottes zur Welt und zum Menschen, wenigstens unvollkommen, zu erkennen. Daraus ergibt sich dann eine natürliche Religion, d. h. eine Summe durch die bloße Vernunft erkennbaren religiösen Wahrheiten über Gott, den schöpferischen Urheber und Endzweck aller Dinge, und über das Verhältniß der Geschöpfe, insbesondere der Menschen, zu ihrem Urheber und Vollender, sowie eine natürliche Moral, d. h. ein Inbegriff von sittlichen Wahrheiten, welche sich auf die aus dem Verhältniß zu Gott entspringende sittliche Verpflichtung beziehen.

4. Ist mit dem Gesagten der Kreis gezeichnet, außerhalb dessen für die natürliche Denkkraft undurchdringliche Finsterniß herrscht, so muß weiterhin bemerkt werden, daß auch innerhalb dieses Kreises nicht Alles lichtvoll und klar erscheint. Denn nur die Erscheinungen erfassen wir unmittelbar und mittelst derselben das Wesen der erscheinenden Dinge. Dieses Wesen erkennen wir also bloß, soweit es in die Erscheinung tritt, und deshalb mehr oder minder unbestimmt und allgemein (vgl. §. 15). Daher

bleibt uns das Wesen des Einzeldinges verborgen. — Ebenso dunkel, ja noch dunkler, ist für uns das Wesen des eigenen Geistes, den wir gleichfalls nicht intuitiv, sondern nur aus seinen Aeußerungen, den Innenzuständen, erkennen. Die Innenzustände gehen meist flüchtig im Bewußtsein vorüber und gestatten keine anhaltende Beobachtung, weshalb wir das eigentliche Wesen des Geistes höchst mangelhaft erkennen. — Wenn sich sinnliche Dinge als Wirkungen kennzeichnen, so lassen sie auf das Dasein ihrer verborgenen Ursachen schließen. Diese Erkenntnißweise ist aber recht eigentlich unvollkommen. Denn wir können allein aus der Beschaffenheit der Wirkungen auf die der Ursachen schließen und daher bloß uneigentlich das Wesen der letzteren bestimmen. — Im Gebiete des abstracten Denkens vermögen wir allerdings so viele Möglichkeiten zu denken, als sich widerspruchslose Gedanken bilden lassen. Denn die Möglichkeit reicht so weit wie die Widerspruchslosigkeit. Allein, da diesen Gedankendingen empirische Begriffe zu Grunde liegen, so hat damit auch das abstracte Denken des Möglichen seine Schranken. Wir können zwar nach und nach immer neue Möglichkeiten uns denken und einbilden, aber alles denkbar Mögliche überschaut nur Derjenige, dem nichts unmöglich ist.

§. 40. Die Erkenntnißgrenzen im Einzelnen.

1. Wir haben die Grenzen des menschlichen Erkennens im Allgemeinen bezeichnet, d. h. die Grenzen für die Menschheit oder diejenigen, über welche keine (natürliche) menschliche Erkenntniß hinausgeht. Sehen wir aber auf die Grenzen des menschlichen Erkennens im Besonderen, d. h. auf die Grenzen für den einzelnen Menschen, so müssen jene für die Menschheit angegebenen Grenzen noch viel enger gezogen werden. Denn bei dem einzelnen Menschen sind viele Umstände vorhanden, durch welche der Kreis seines möglichen Erkennens minder oder mehr eingeschränkt wird. Diese Umstände liegen theils in der Erkenntnißkraft, theils in dem Willen, theils in den Erkenntnißgegenständen.

2. Die Erkenntnißkraft ist bei den einzelnen Menschen verschieden angelegt. Viele Menschen sind mit einer schwachen Erkenntnißkraft begabt und dadurch von Natur in ihrem Erkennen beengt. Und wenn auch Jemand eine Erkenntnißfähigkeit besäße, deren der Mensch als solcher nur fähig ist, so hat er diese doch ursprünglich als bloßes Vermögen, welches nicht allein durch ihn selbst, sondern auch und vorzüglich durch andere Menschen entwickelt werden muß. Bleibt diese Entwicklung auf halbem Wege stehen, so ist dem entsprechend auch die Tragweite des Erkennens beengt.

3. Gesetzt nun, es wären von Seiten der Erkenntnißfähigkeit alle

Umstände günstig, es wäre also bei einem Menschen eine möglichst große Erkenntnißkraft vorhanden und möglichst vollkommen entwickelt, so sind von Seiten des Willens beengende Hindernisse möglich. Die Erkenntniß ist nämlich auch Sache des Willens. Soll die Wahrheit erkannt werden, so muß der Wille den Denkgeist mit aller Energie darauf richten, so daß dieser durch keine Schwierigkeit vom Forschen abgewendet, durch keine Sonderinteressen vom rechten Wege zur Wahrheit abgelenkt werde. Aber den Willen umlagern Triebe und Neigungen, welche ihn nur zu oft bestimmen, den Weg der Wahrheit zu verlassen und dem Irrthum zu verfallen (vgl. §. 26, 4). Das thörichte Herz mit seinen Neigungen und Leidenschaften blendet die Vernunft, macht sie unempfänglich für die lautere Wahrheit und verwickelt sie in Irrthum und Täuschung oder verleitet sie zu unnöthigen Zweifeln, wo die unliebsame Wahrheit offen und klar liegt (vgl. §. 37, 4). Das Herz muß daher lauter, das Streben nach Wahrheit rein sein, wenn der Denkgeist die Wahrheit erreichen soll. Nur diejenigen, „welche reinen Herzens sind, werden Gott anschauen."

4. Angenommen endlich, es hätte Jemand nicht allein eine möglichst vollkommen angelegte und möglichst vollkommen entwickelte Denkkraft, sondern er wäre auch vom lautersten Streben nach Wahrheit beseelt, so könnte er deshalb noch nicht den der Menschheit als solcher möglichen Schatz des Wissens ausbeuten, sondern es erheben sich von Seiten der Erkenntnißgegenstände beschränkende Hindernisse. Alles was sinnlich in die Erscheinung tritt und als solches Gegenstand einer möglichen Erkenntniß für die Menschen ist, ist es damit noch nicht für den Einzelmenschen. Denn dieser durchlebt eine kurze Spanne Zeit auf einem engen Erdenraume. Was in Zukunft zur Erkenntniß der Menschen kommen kann, ist ihm durchaus verborgen, und von den vergangenen und gegenwärtig in weiter Ferne sich ereignenden Dingen weiß er nur durch die Mittheilung Anderer. Selbstredend kann er durch diese Mittheilung nur wenig von dem erfahren, was geschehen ist oder in entfernten Räumen geschieht, und dieses Wenige theilweise höchst unsicher. — Somit ergibt sich, daß kein einziger Mensch das der Menschheit mögliche Wissen erreichen kann.

§. 41. Der Fortschritt innerhalb der Grenzen.

1. Den Grenzen, welche der menschlichen Vernunft überhaupt gesteckt sind, kann der einzelne Mensch sowie die Menschheit sich immer mehr nähern d. h. es gibt einen Fortschritt im Erkennen. Der einzelne Mensch erhebt sich allmählich aus dem Zustande der Unwissenheit in den des Wissens; er lernt nach und nach die Gegenstände kennen, und je mehr er beobachtet, forscht, und nachdenkt, desto mehr dringt er in das

Wesen der Dinge sowie in die Gesetze ihres Wirkens, und schreitet so von Erkenntniß zu Erkenntniß fort. Aber der Einzelmensch ist ein Glied der Gesellschaft; nur durch diese und für diese schreitet er fort. Denn durch die Gesellschaft wird er ausgebildet, er eignet sich das Wissen an, was in derselben vorhanden ist; er forscht dann weiter, lernt neues hinzu und bereichert somit den überlieferten Wissensschatz. Diesen bewahrt er aber nicht für sich, sondern überliefert ihn den Mitmenschen und Nachkommen, macht ihn also nutzbar für die Gesellschaft. Was der eine Mensch entdeckt, nimmt der andere auf und findet Neues hinzu. So wird das Wissen des Einzelmenschen Gemeingut der Gesellschaft, und das eine Geschlecht überliefert den Schatz seiner erkannten Wahrheiten dem andern; dieses mehrt und läutert den überlieferten Schatz, indem es erkannten Irrthum ausscheidet und neu entdeckte Wahrheiten hinzufügt. Das folgende Geschlecht vermehrt das übernommene Wahrheitsgut und überliefert es den Nachkommen. So tritt jedes folgende Geschlecht die Erbschaft des vorhergehenden an, um es bereichert dem nachfolgenden zu überlassen. Die Höhe und der Umfang, welchen gegenwärtig das menschliche Wissen auf allen Wissensgebieten, namentlich auf dem der exacten Forschung einnimmt, ist eben nur in Folge eines viele Jahrhunderte und zahllose Geschlechter durchlaufenden Fortschrittes erreicht.

2. Es gibt also unleugbar einen Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit, und zwar theils einen negativen, d. h. Reinigung und Läuterung der Erkenntniß vom Beisatze des Irrthums, theils und noch mehr einen positiven, d. h. Bereicherung unseres Wissens durch neue Aufhellungen, Entdeckungen und Erfindungen, einen Fortschritt sowohl für den Einzelmenschen als für die aufeinanderfolgenden Geschlechter. Aber dieser Fortschritt ist weder ein nothwendig ununterbrochener, noch ein unbegrenzter.

3. Der Fortschritt ist kein nothwendig ununterbrochener. Denn

a) vielfach hängt er von dem freithätigen Wirken ab. In der Hand des Willens liegt es, ob der Denkgeist sich gehörig ausbildet, mit Fleiß den überlieferten Wissensschatz sich aneignet und durch angestrengtes Forschen ihn bereichert. Dies gilt nicht allein für den Einzelmenschen, sondern auch für die Geschlechter. Wenn die Glieder derselben durchgängig erschlafft und ohne Willensenergie sind, wenn nicht wenigstens einige hervorragende Geister die Bildung erhalten und weiter fördern, dann ist kein Fortschritt, sondern Stillstand und häufig Rückschritt des Wissens vorhanden. Nun sehen wir fast bei allen Völkern, daß auf eine Periode des thatkräftigen Schaffens, des energischen Forschens und einer hohen Culturentwicklung ein allmähliches Sinken der Cultur, eine allgemeine Er-

schlaffung eintritt. So zeigt die Geschichte hier ein Volk in jugendlicher Frische aufblühen und zur Vollkraft heranreifen neben einer anderen Nation, welche ein Greisenalter hinschleppt und langsam abstirbt; und wiederum andere Völker, welche viele Jahrhunderte hindurch auf einem mäßigen Culturstande stille stehen.

b) Aber der Fortschritt hängt nicht allein vom freien Willen ab, sondern ebenso sehr von äußeren Umständen. Wie der einzelne Mensch mit dem besten Willen nur eine dürftige Ausbildung und ein mittelmäßiges Wissen sich aneignet, wenn äußere Umstände (die Lebenslage, die Umgebung u. dgl.) ungünstig sind, so schreitet auch ein Volk nicht fort, sondern eher zurück, wenn es durch ungünstige Zeitverhältnisse (Hungersnoth, verheerende Kriege, ansteckende Krankheiten u. dgl.) niedergedrückt wird. So führt uns die Geschichte ein Volk in üppiger Blüthe vor, und blutige Kriege, Einwanderung barbarischer Völker, oder Unterjochung unter eine fremde Herrschaft zerstören wie ein eisiger Winterfrost die Blüthe der Cultur vielleicht für immer. Auch die Weltgeschichte hat ihre Sahara's. Man muß allerdings zugestehen, daß trotz aller Unterbrechungen, ja Rückschritte in der Culturentwicklung bei den einzelnen Völkern, doch die Menschheit im Ganzen fortschreitet an Wissen, Bildung und Gesittung. Denn wenn ein Volk vom Schauplatze der Weltgeschichte abtritt, so geht seine Culturentwicklung für die übrigen Völker nicht ganz verloren, und zwar um so weniger, je mehr sie in schriftlichen Monumenten niedergelegt ist. Daher können neu aufblühende Völker die Weisheit untergegangener Geschlechter, auch wenn eine Wüste in der Zeitfolge sie trennt, sich theilweise zu Nutzen machen und somit bald deren Höhepunkt der Culturentwicklung überholen. Aber im Ganzen schreitet doch die Menschheit eben wegen der vielen Unterbrechungen nur langsam im Wissen fort.

4. Der Fortschritt ist auch kein unbegrenzter. Er kann niemals über die Grenzen hinausgehen, welche wir für die mögliche Erkenntniß im Allgemeinen angegeben haben, sondern denselben nur immer näher kommen. Ja er kann, trotz seiner Dauer bis zum Ende der Zeiten, diese Grenzen nicht einmal vollständig erreichen. Denn vieles, was der Vergangenheit angehört, wird wegen mangelhafter historischer Quellen niemals aufgeklärt werden. Auch wird der Irrthum, welcher doch für die menschliche Vernunft im Allgemeinen nicht unvermeidlich ist, in Wirklichkeit nie vollständig vermieden werden. Jedes neue Geschlecht findet neue Wahrheiten und heckt neue Irrthümer aus, und es wird sich auch in den spätesten Zeiten unseres Geschlechtes noch bewähren, daß irren menschlich ist. Denn „es irrt der Mensch, so lang' er strebt".

§. 42. Der sogen. Progressismus.

1. Diejenige philosophische Ansicht, welche einem ununterbrochenen und endlosen Fortschritte, einer unbegrenzten Vervollkommnung das Wort redet, macht den sogen. Progressismus aus. Derselbe ist in den drei letzten Jahrhunderten zuerst unbestimmter, dann bestimmter, am ausgeprägtesten zuletzt bei den französischen Nachzüglern Hegels aufgetreten.

2. Hatten schon Thomas Campanella und weiterhin Baco sowie Cartesius voll Begeisterung und Hoffnung den großartigen und unabsehbaren Fortschritt der aus tiefem Verfalle neu erstandenen Wissenschaften für die Zukunft vorherverkündet, so sprach Pascal es bestimmter aus, daß nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die Menschheit ununterbrochen fortschreite in Kenntnissen und Wissenschaften. Denn in der Aufeinanderfolge der Menschen finde dasselbe statt, wie in den verschiedenen Lebensaltern des einzelnen Menschen. Die ganze Folge der Menschen müsse als ein einziger Mensch angesehen werden, der fort und fort an Kenntnissen zunehme. — Der Mathematiker Condorcet suchte gleichfalls zu beweisen, daß das Menschengeschlecht wie ein Mann fortschreite. Dabei hoffte er den entschiedensten Fortschritt der Menschheit gerade vom Sturze des Christenthums. — In Deutschland war es Lessing, welcher den endlosen Fortschritt der Menschheit als eine unter göttlicher Leitung stehende „Erziehung des Menschengeschlechtes" faßte. Er vindicirte der Menschheit eine unbegrenzte Kraft der Vervollkommnung, vermöge dessen sie ununterbrochen fortschreite von unvollkommneren zu immer vollkommneren Zuständen, vom Judenthum zum Christenthum und über dieses hinaus zum Zeitalter des ewigen Evangeliums. Die göttliche Leitung dieses Fortschrittes ist bei Lessing wohl nur pantheistisch zu verstehen. Auch dem einzelnen Menschen muß der Fortschritt der Menschheit zu Theil werden. Um dieses zu ermöglichen, nimmt Lessing zur Seelenwanderung seine Zuflucht, durch die dem einzelnen Menschen Gelegenheit gegeben werde, bei seinem verschiedenen Erscheinen auf Erden seine Vervollkommnung fortzusetzen. — Kant war der Ansicht, daß die aufeinander folgenden Generationen sich immer mehr vervollkommnen und zusammen arbeiten, damit schließlich Eine vollkommne Menschengesellschaft entstehe, welche die Früchte und Arbeiten aller vorhergehenden Geschlechter sammle und genieße und so das Reich Gottes auf Erden darstelle. — Bei Hegel endlich macht der unendliche Fortschritt der Vernunft den Kernpunkt seines Systems aus. Das Hegel'sche Absolute, welches alle Wirklichkeit aus sich allein werden soll, ist selbst nur als unendlicher, mit dialektischer Nothwendigkeit sich vollziehender Proceß und Progreß zu immer vollkommneren Daseinsweisen

wirklich. Vom leeren Sein-Nichts entwickelt sich dieses Absolute vermöge der treibenden Kraft der Negation in nothwendig aufsteigender Folge durch die Stufen des Daseins, des Wesens, der Erscheinung, der Wirklichkeit, der Nothwendigkeit, des Anderssein, des Fürchsichseins, endlich zur Freiheit des Begriffes und der absoluten Idee. Aber alle einzelnen Daseinsweisen sind nur verschwindende Durchgangspunkte im Processe des Absoluten, in welchem nichts von bleibender Dauer ist als der Proceß selbst. Die Formen der Natur, wie die Ereignisse der Geschichte, die einzelnen Staatsformen wie die Religionen und Philosophien, sind nothwendige Selbstoffenbarungen des Absoluten, aber sie gehen sämmtlich vorüber, um in folgenden vollkommneren Formen als Momente aufgehoben und aufbewahrt zu bleiben. So versucht sich das Absolute Hegel's in endlos folgenden Daseinsformen, indem es sich in jeder einzelnen Daseinsform wieder aufhebt, weil es ein verunglückter, unvollkommner Versuch war, um sich in einer vollkommneren Form von neuem zu versuchen. Auf diese Weise wird das Absolute zwar immer vollkommner, aber niemals vollkommen.

3. Diese Hegel'sche Idee eines nothwendigen, ununterbrochenen und endlosen Fortschrittes der Vernunft macht den Grundgedanken des modernen französischen Progressismus aus, wie ihn die Schüler Cousins (Lherminier, Jouffroy, Leroux), die Saint-Simonisten, Pelletan, Laurent u. A. vertreten. Sie behaupten, daß die Wahrheit keine objective und absolute, sondern nur eine subjective und relative sei, welche wandelbar, wie die Menschen, mit dem Fortschritte der Zeiten sich immer mehr vervollkommne. Wahrheit, Recht und Tugend ändern sich nach den verschiedenen Bildungsstufen der einzelnen Generationen; das Kriterium der Wahrheit sei die jedesmalige Meinung der aufeinanderfolgenden Generationen. Auch die einzelnen Religionen mit Einschluß des Christenthums haben nur eine relative, vorübergehende Wahrheit und Berechtigung. Jede Einzelreligion müsse als eine relativ vollkommne Secte betrachtet werden, welche von einer vollkommneren überholt werde und überholt werden müsse.

4. Dieser Progressismus kann keinen Anspruch auf Wahrheit machen. Der Fortschritt des menschlichen Wissens, wir haben es gesehen, ist kein ununterbrochener, stetiger. Dem freien Willen sowie äußern, zufälligen Umständen anheimgegeben, ist er häufig genug durch Stillstand, ja Rückschritt unterbrochen. Er ist ebensowenig ein endloser Fortschritt; nicht in infinitum geht er, sondern innerhalb der dem menschlichen Erkennen überhaupt vorgeschriebenen Grenzen kann er höchstens in indefinitum gehen. — Vollends der moderne Progressismus in Frankreich ist nur ein verkappter Skepticismus, indem er mit der Leugnung der Unveränderlichkeit

und Objectivität der Wahrheit consequent die Wahrheit unserer Erkenntniß überhaupt aufgeben muß. Denn die Wahrheit ist die Wirklichkeit, sofern sie erkannt ist. Nun sind allerdings die zeitlich-räumlichen Einzeldinge einerseits veränderlich, und insofern ändert sich auch die Erkenntniß derselben. Aber die Wesenheiten derselben, d. h. die Bestimmtheiten, ohne welche sie als solche nicht gedacht werden können, sind unveränderlich. Diese Wesenheiten entsprechen — wie die Metaphysik zu zeigen hat — ewigen unveränderlichen Ideen Gottes, und in dieser Uebereinstimmung der Dinge mit den göttlichen Ideen besteht die objective Wahrheit der Dinge und in letzter Instanz die Möglichkeit, daß sie für unser Erkennen zur subjectiven Wahrheit werden (vgl. §. 17, 4). Wird die objective Wahrheit geläugnet, so ist der Menschengeist das Maß der Dinge, und der Skepticismus der alten Sophisten ist die eigentliche Philosophie der modernen Progressisten. Und wenn jeder denken muß, daß Alles, was er jetzt für wahr hält, sich bald als falsch herausstellen wird, um einer anderen, relativ wahreren Auffassung Platz zu machen, dann ist es am klügsten, mit den alten Pyrrhonikern sich jedes Urtheils zu enthalten. — Die Anwendung des Progressismus auf die Religion und die Behauptung, jede Religion habe nur relative, vorübergehende Wahrheit, ist im Grunde Leugnung aller wahren Religion. Ist die Religion bloßes Menschenwerk, d. h. durch die bloße Vernunft (vielleicht mit Benutzung von Bruchstücken aus der Uroffenbarung), ausgedacht, so kann sie irrthumsvoll sein, und von einer anderen, weniger falschen überholt werden. Aber die Geschichte zeigt, daß bei den (falschen) Religionen des Heidenthums kein Fortschritt zum Bessern, sondern vielmehr ein Rückschritt zum Schlechtern beobachtet wird. Denn je näher die Völker der Uroffenbarung stehen, desto reiner und irrthumsfreier war ihr religiöses Bewußtsein, und mit dem Fortschritt der Zeiten erscheint es immer mehr getrübt. Es kann jedoch die natürliche Religion auch eine wahre sein (vgl. §. 39, 3) und dann ist sie so unabänderlich wahr, wie ihr Object, Gott selbst, absolut unveränderlich ist. Wenn aber eine Religion auf übernatürlicher göttlicher Offenbarung beruht, so kann sie niemals bloß relativ wahr sein. Denn Gott kann nur Wahrheit offenbaren, die niemals unwahr wird; er vermag auch nicht durch eine spätere Offenbarung eine frühere zu berichtigen, weil dieses nicht ohne Widerspruch mit sich möglich wäre. Wohl aber ist Gott im Stande, in einer späteren Offenbarung vollständiger und deutlicher auszusprechen, was er in einer früheren weniger deutlich und mehr verhüllt mitgetheilt hatte. Somit kann es aufeinander folgende Religionsstufen geben, welche nicht bloß relativ wahr sind, sondern wirkliche Wahrheiten, nur nicht die volle Wahrheit, enthalten. Ist mit dem Christenthum die

göttliche Offenbarung vollendet und abgeschlossen, so kann dasselbe durch keine neue vollkommnere Religion ersetzt werden. Es gibt dann nur noch einen Fortschritt innerhalb des Christenthums in dem Verständniß und der subjectiven Aneignung seines unveränderlich feststehenden Offenbarungsinhalts. Jede wahre Religion also, sie mag bloß natürlich, oder übernatürlich sein, ist unveränderlich wahr, und die Leugung dieser Unveränderlichkeit ist gleich der Leugung ihrer Wahrheit.

Vgl. über den Progressismus J. J. Thonissen, quelques considérations sur la théorie du progrès indéfini dans ses rapports avec l'histoire de la civilisation et les dogmes du christianisme 1860; und Sanseverino, i principali sistemi della filosofia sul criterio, 1858.

§. 43. Die übernatürliche Erweiterung der Grenzen.

1. Die menschliche Vernunft kann nach dem Gesagten über diejenigen Wahrheiten, welche sich aus der Betrachtung der sinnenfälligen Dinge unmittelbar oder mittelbar ergeben, aus eigener Kraft nicht hinausgehen. Der Einzelmensch und die Menschheit vermögen zwar die Mangelhaftigkeit ihres unmittelbaren und mittelbaren Erkennens mehr und mehr zu überwinden, von Erkenntniß zu Erkenntniß fortzuschreiten, ohne jedoch bis zu den Grenzen des möglichen Wissens zu gelangen. Vollends diese Grenzen zu überschreiten, zu erkennen, was weder selbst noch in seinen Wirkungen zur Erscheinung kommt, ist der menschlichen Vernunft durchaus versagt. Nehmen wir aber an, daß eine unendliche persönliche Vernunft existire, so kann diese die natürlichen Grenzen unserer Vernunft erweitern, uns Wahrheiten mittheilen, welche wir aus uns nicht einzusehen vermögen. Eine solche Erweiterung unserer Erkenntniß geschieht allein mittelst des Glaubens. Denn die übernatürlichen Wahrheiten, nachdem sie geoffenbart sind, vermögen wir nicht denknothwendig einzusehen, sondern wir haben einzig und allein in der untrüglichen Auctorität Gottes die Gewißheit, daß sie Wahrheiten sind, die wir als solche gläubig annehmen müssen, ohne zu einem eigentlichen Wissen derselben zu gelangen. Letzteres ist auch nicht nothwendig; denn zur Anerkennung der Offenbarungswahrheit genügt die Zuverlässigkeit des Zeugnisses und die innere Widerspruchslosigkeit. Und wenn wir im Stande wären, eine geoffenbarte Wahrheit zu begreifen, so wäre sie in der That keine übernatürliche Wahrheit; sie läge an sich nicht außerhalb des Kreises unseres möglichen Erkennens, auch wenn sie ohne die Offenbarung vielleicht niemals wirklich erkannt wäre. Eine wahrhaft übernatürliche Wahrheit muß für uns stetes Geheimniß bleiben, obgleich wir durch Nachdenken immer tiefer in das Verständniß derselben eindringen, sie mehr und mehr vernunftgemäß (aber nicht vernünftig) machen können.

2. Diese Erweiterung der menschlichen Erkenntniß entspricht einem Bedürfnisse der menschlichen Vernunft. Der Menschengeist hat einen Trieb nach Wahrheit, welcher um so stärker hervortritt, je weiter er in der Erkenntniß der Wahrheit fortschreitet. Denn das, was der menschlichen Vernunft als solcher zu wissen nicht versagt ist, das erkennt die einzelne Vernunft, wie wir sahen (§. 40) nur dürftig und stückweise. Das was sich unseren Sinnen unmittelbar oder mittelbar offenbart, stellt nicht sein ganzes Wesen klar dar, sondern läßt durch die Hülle der Erscheinungen gleichsam nur gebrochene Strahlen desselben durchscheinen. Dieses halbe und stückweise Erkennen ist es gerade, welches den Wissenstrieb anspornt, immer weiter zu forschen und das ganze Wesen der Dinge zu entschleiern, das Was, Woher und Wozu der Dinge vollständig zu erfassen. Aber je weiter er forscht, je mehr Fragen er löset, desto mehr ungelösete drängen sich ihm auf. Dann erst kommt ihm die Halbheit und das Stückwerk seines Wissens recht zum Bewußtsein. „Ich weiß zwar nicht,“ sagt Newton, ein Forscher der seines Gleichen nicht viele hat, „wie ich der Welt erscheine, aber mir selbst komme ich vor wie ein Kind, das am Ufer des Meeres spielt und sich damit belustigt, daß es dann und wann einen glatten Kiesel oder eine schönere Muschel als gewöhnlich findet, indeß der große Ocean der Wahrheit unerforscht vor ihm liegt.“ Bei dieser Sachlage wird der Denkgeist, wenn er nicht von selbstsüchtigen Interessen des Herzens bethört wird, schon in Bezug auf natürliche Wahrheiten, welche innerhalb der Grenzen des dem Menschen möglichen Wissens liegen, mit Sehnsucht nach einer höheren Belehrung erfüllt werden und mit Freuden auf diese hören, wenn sie ihm geboten wird. Zwar ist eine göttliche Offenbarung in Bezug auf die natürlichen Wahrheiten nicht absolut nothwendig, denn diese übersteigen nicht schlechthin die Kraft der bloßen Vernunft. Der Menschengeist kann aus sich zur Erkenntniß Gottes, des Schöpfers seines Daseins sowie des Vollenders seiner Glückseligkeit, gelangen, also das erkennen, was in der natürlichen Ordnung zur Erreichung der natürlichen Bestimmung zu wissen nothwendig ist. Allein für den Menschen, wie er dermalen ist, besteht auch in Betreff der natürlichen Wahrheiten das Bedürfniß nach einer göttlichen Offenbarung. Die Geschichte zeigt uns, daß die ganze, außerhalb der göttlichen Offenbarung stehende Menschheit die zur Erreichung einer natürlichen Bestimmung nothwendigen Wahrheiten nicht gefunden hat. Und gesetzt, einige Weise hätten sich zu dieser Erkenntniß erhoben, die größte Mehrzahl der Menschen war dazu nicht im Stande. Wenn man aber auf den Fortschritt der Menschheit vertraute und annähme, daß die Menschen vielleicht im Laufe der Zeiten, nach vielen Irrgängen, endlich zur richtigen Gotteserkenntniß ge-

langt wären ohne die Offenbarung, so wäre das Bedürfniß der Offenbarung damit nicht gehoben. Denn wie viele Millionen Menschen müßten erst untergehen, ohne die zu ihrem natürlichen Endziele nothwendige Erkenntniß erreicht zu haben! Es ergibt sich also eine moralische Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung für eine rein natürliche Bestimmung der Menschen, und schon in Bezug auf diese natürliche Ordnung hat der Rationalismus Unrecht, wenn er die göttliche Offenbarung für überflüssig erklärt. — Hat Gott dem Menschen aber eine übernatürliche Bestimmung zugedacht, dann ist die Offenbarung von übernatürlichen Wahrheiten, also die Erweiterung unserer Erkenntnisse über die möglichen Grenzen der menschlichen Vernunft als solcher nicht überflüssig, sondern absolut nothwendig. Denn dann muß Gott den Menschen mit dieser übernatürlichen Bestimmung und den Mitteln zu ihrer Erreichung bekannt machen; und diese Offenbarungen, weil sie einer höheren Ordnung angehören, sind der menschlichen Vernunft nicht durchaus erfaßbar. Sie kann dieselben wohl vernunftgemäß und zweckmäßig für die menschliche Natur finden, (weil ja die Uebernatur nicht in Widerspruch steht mit der Natur, sondern diese nur über sich selbst erhebt, veredelt und verklärt), aber vollständig beweisen und begreifen vermag sie dieselben niemals.

3. Die göttliche Offenbarung thut der Selbstständigkeit der menschlichen Vernunft durchaus keinen Eintrag. Die Vernunft ist und bleibt selbstständig innerhalb ihrer Grenzen und wird in ihrem Streben, die Grenzen ihres möglichen Erkennens immer mehr zu erreichen, durch die Offenbarung nicht im mindesten gestört. Und indem die gläubige Vernunft die Offenbarungswahrheiten anerkennt, ist sie überzeugt, daß diese mit den Vernunftwahrheiten nicht in Widerspruch treten können. Die Glaubenswahrheiten bilden für die Vernunft nur Schranken, welche sie von Irrwegen abhalten und ihr den Weg zur Wahrheit erleichtern. Weit entfernt, daß das Wissen durch den Glauben beschränkt werde, wird es vielmehr gefördert durch denselben. Und in der That sehen wir, daß die Vernunft im Christenthum viel weiter reicht, als im Heidenthum (z. B. den persönlichen Gott als Weltschöpfer erkennt). Zwar hat das Christenthum die Vernunft als solche nicht verändert, aber es hat viele Hindernisse zur Erkenntniß der Wahrheit entfernt, Vorurtheile verscheucht, auf die Läuterung des Herzens mächtig eingewirkt und so bewirkt, daß die Vernunft im Christenthum ungehinderter die Wahrheit erforschen kann. Indem es einerseits das Herz geläutert und für die Wahrheit empfänglicher gemacht, hat es andererseits den Geist durch die erhabenen christlichen Gedanken gehoben, seinen Gesichtskreis erweitert, seinen Forschungstrieb geweckt. Die christlichen Offenbarungswahrheiten geben auch über die Ver-

nunftwahrheiten vielfach Aufschluß, so daß die Vernunft des gläubigen Christen jetzt das, was sie von einem höheren Standpunkte schon weiß, auch vom niederen Standpunkte als wahr einsehen kann und in Betreff vieler und zwar der wichtigsten Vernunftwahrheiten gerade des Schwersten, nämlich des Auffindens überhoben ist und nur noch das Beweisen zu leisten hat.

§. 44. Das Wissen im Glauben.

1. Die Erweiterung unseres Erkennens durch göttliche Offenbarung geschieht also nur auf dem Wege des Glaubens. Nicht in der Weise werden die Erkenntnißgrenzen weiter gerückt, daß wir neue Wahrheiten mit innerer Evidenz zu erfassen vermögen, sondern bloß mit äußerer Evidenz auf Grund der Wahrhaftigkeit Gottes halten wir für wahr, was wir aus eigener Einsicht nicht begreifen können. Der Glaube steht dem Wissen gegenüber, sofern er ein Erkennen nicht durch eigene Einsicht, sondern mittelst einer fremden Einsicht ist. Es fragt sich aber, ob unsere Vernunft auf dem Standpunkte des Glaubens mit neuen und höheren Wahrheiten bereichert nicht zu irgend einem Wissen durchdringen könne, oder ob es ein Wissen im Glauben gebe.

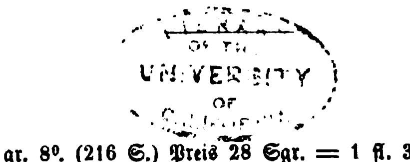
2. Wenn der Glaube auf natürliche Gegenstände sich bezieht, so kann er häufig in ein Wissen übergehen. Sind die Glaubensgegenstände Thatsachen, von welchen wir uns durch eigenen Augenschein überzeugen, Beobachtungen oder Versuche, welche wir selbst anstellen, oder Vernunftwahrheiten, die wir durch eigenes Nachdenken einsehen können, so läßt sich der Glaube in ein Wissen umsetzen. Und wenn Gott uns Wahrheiten offenbart, welche über die Kraft der menschlichen Vernunft nicht hinausliegen, wenn wir sie auch vielleicht nie gefunden hätten, so kann auch bei diesen der Glaube zum Wissen erhoben werden. Anders verhält es sich mit denjenigen Wahrheiten, welche sich auf eine übernatürliche Ordnung beziehen und über unser natürliches Denkvermögen schlechterdings erhaben sind. Wir nennen sie Geheimnisse. Im weiteren Sinne verstehen wir unter Geheimniß das, was wir nicht begreifen, und in diesem Sinne gibt es für uns Geheimnisse auch in Betreff der sinnenfälligen Dinge, d. h. Erscheinungen, welche wir noch nicht begreifen, noch nicht erklären können, obgleich sie anderen Menschen vielleicht schon begreiflich sind, oder doch mit dem Fortschritte des menschlichen Forschens noch klar gelegt werden können. Schon so manche geheimnißvolle Erscheinungen in der Natur hat der forschende Denkgeist im Laufe der Zeiten enträthselt, und vieles, was wir jetzt noch nicht verstehen, wird seine Aufhellung der Zukunft verdanken. Solche Geheimnisse sind also nur uneigentliche, relative, bloß Geheim-

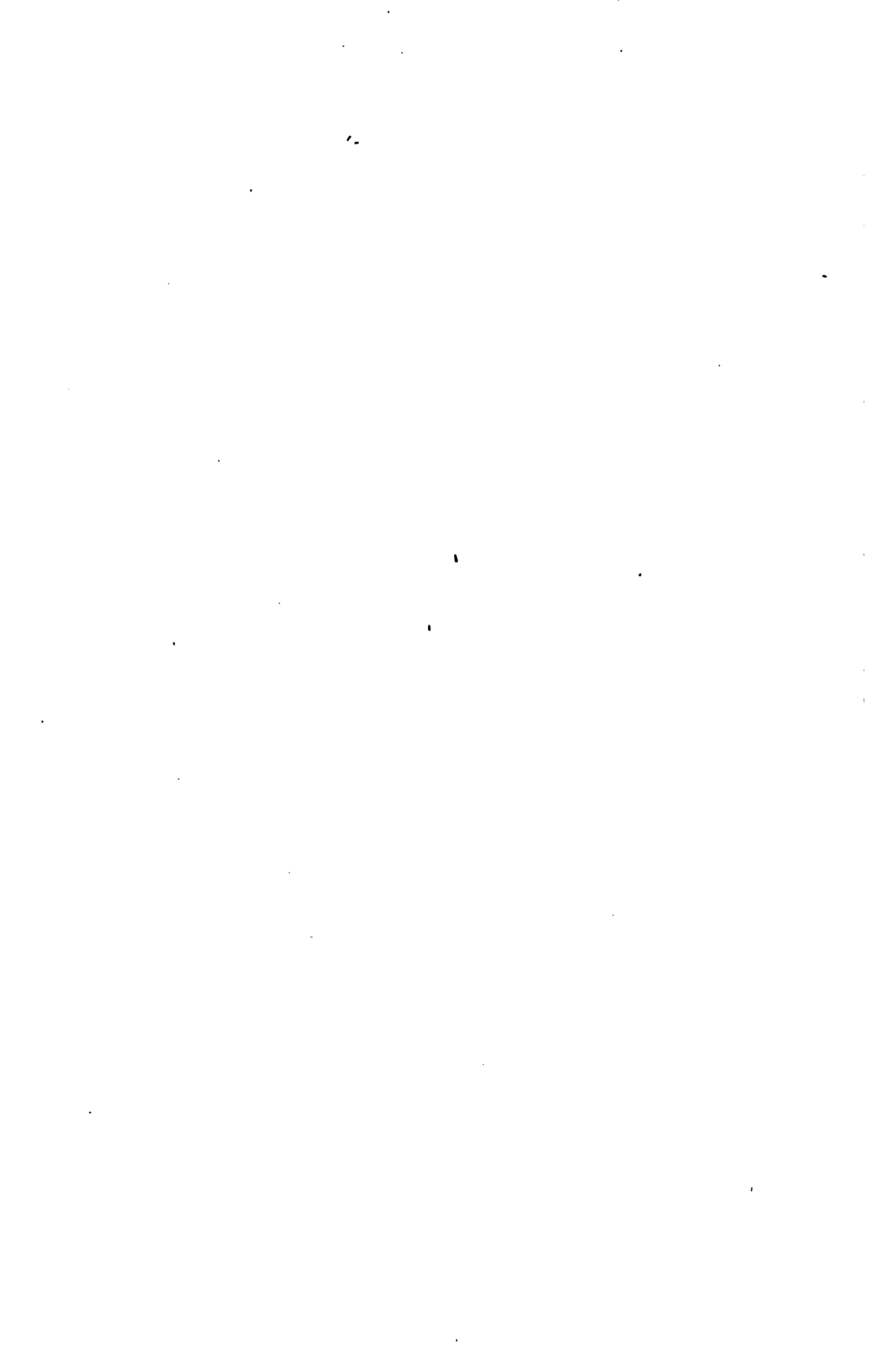
nisse für einzelne Menschen und bestimmte Zeiten. Aber die eigentlichen Geheimnisse sind absolute Geheimnisse, d. h. schlechthin unbegreifliche, weil übervernünftige Wahrheiten. Sie liegen jenseits der Grenzen der menschlichen Vernunft als solcher und können daher niemals mit innerer Evidenz bewiesen und begriffen werden. Wohl sind diese Geheimnisse nicht widervernünftig; sie widersprechen nicht den logischen Denkgesetzen und keiner Wahrheit, zu welcher wir durch die Denkgesetze denknothwendig geführt werden, aber sie sind übervernünftig, für die bloße Kraft der Vernunft unerfaßbar, und daher ist ein eigentliches Wissen oder Begreifen derselben unmöglich.

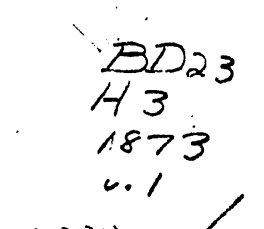
3. Gegen die Unbegreiflichkeit der eigentlichen (christlichen) Geheimnisse thut Günther Einsprache. Nach seiner Ansicht kann der Denkgeist, „hat er einmal die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott von vornherein als unmittelbare Wahrheit ergriffen, auch alles andere, was zum christlichen Lehrinhalte gehört, begreifen", also den ganzen Inhalt des Glaubens zum Wissen erheben. Zwar will Günther die Nothwendigkeit der Offenbarung nicht in Abrede stellen. Die christlichen Wahrheiten mußten thatsächlich dem Menschen gegeben und als historische Thatsachen zuerst geglaubt werden; aber nachdem sie gegeben und geglaubt seien, könne die Vernunft das im Glauben Voraus-gesetzte nach-denken, und dasselbe ohne Rücksicht auf das Ansehen der Offenbarung von den Thatsachen des Bewußtseins aus denknothwendig begreifen. — Die Verwerflichkeit dieser Ansicht ist offenkundig. Man kann zugeben, daß es Wahrheiten gibt, welche die Vernunft erst denknothwendig nachgewiesen hat, nachdem sie durch die Offenbarung mitgetheilt waren. So begreift und beweiset die Vernunft im Christenthum Wahrheiten, welche der Vernunft im Heidenthum verborgen geblieben sind. Aber das sind Wahrheiten der natürlichen Ordnung, relative Geheimnisse, welche nicht schlechthin über den Grenzen der Vernunft liegen, sondern nur zufällig von einzelnen Menschen, oder ganzen Völkern in gewissen Zeitperioden nicht gefunden sind, ja vielleicht nie gefunden würden. Gibt es aber eine wahrhaft übernatürliche Ordnung, dann gibt es auch absolute, schlechthin übervernünftige Geheimnisse, welche hienieden nie aufhören, Geheimnisse zu bleiben. Denn so wahr die übernatürliche Ordnung über die natürliche hinausgeht, so wahr liegen die dieser Ordnung angehörenden Offenbarungen jenseits der Grenzen des natürlichen Vernunfterkennens. Indem also Günther leugnet, daß die christlichen Offenbarungswahrheiten absolute Geheimnisse sind, leugnet er consequent mit dem Rationalismus die übernatürliche Ordnung des Christenthums.

4. Obgleich nun auf dem Standpunkte des übernatürlichen Glau-

bens kein eigentliches Wissen, d. h. kein Begreifen möglich ist, so ist doch ein Wissen im uneigentlichen und höheren Sinne gestattet. Wie die Aufnahme der geoffenbarten Wahrheiten einen (wenigstens möglichen) Vernunftgebrauch voraussetzt, so sollen wir uns auch nach dieser Aufnahme des Vernunftgebrauches nicht entschlagen. Denn die Glaubensgeheimnisse sind nicht durchaus unverständlich für uns, sie gestatten vielmehr dem angestrengten Nachdenken und Vertiefen ein volleres und tieferes (nur kein vollständiges) Verständniß ihres Inhaltes. Die übernatürliche Ordnung ist ja gebaut auf dem Grunde der natürlichen; die übervernünftigen Wahrheiten sind daher nicht allein nicht widervernünftig, sondern auch vernunftentsprechend. Die gläubige Vernunft kann zunächst die den Glaubensgeheimnissen zu Grunde liegenden Begriffe erklären und so den Sinn des Geheimnisses verständlich machen; sie kann sodann durch Analogien aus dem Natur- und Geistesleben sich das Verständniß der Glaubenswahrheiten nahe legen; sie vermag endlich den Lichtstrahlen nachzuspüren, welche eine Offenbarungswahrheit selbst über andere geoffenbarte, sowie Vernunft-Wahrheiten und Thatsachen verbreitet. Im Lichte der übernatürlichen Offenbarung betrachtet empfangen die natürlichen Wahrheiten, empfängt Natur- und Menschenleben eine höhere Bedeutung. Die Vernunft erblickt von der Glaubenshöhe herab die natürlichen Wahrheiten in einem höhern Lichte. Vieles, was sie aus sich nur dunkel und unsicher erfaßte, erscheint ihr jetzt in voller Klarheit; so manche Räthsel im Menschenleben, deren befriedigende Lösung sie vergeblich anstrebte, finden jetzt ihre richtige Deutung. Die Lehre von der Erbsünde z. B. wirft ein helles Licht auf das Dunkel des geschichtlichen Verfalles der Menschheit. „Ohne dieses Geheimniß," sagt Pascal, „welches das unverständlichste von allen ist, sind wir uns selbst unbegreiflich. Der Knoten unseres Daseins hat seine Schlingen in diesem Abgrunde gezogen, so daß der Mensch ohne dieses Geheimniß unbegreiflicher noch ist, als dieses Geheimniß dem Menschen selbst." So gewinnt die Vernunft im Glauben ein Wissen, — man nennt es speculative Theologie — welches zwar uneigentlich ist, weil es keine innere Evidenz aufweiset, aber ein Wissen im höheren Sinne genannt werden kann, weil es auf dem Boden der übernatürlichen Ordnung steht und im Lichte derselben die natürliche Ordnung der Dinge betrachtet.






BD23
H3
1873
v.1



